Georg Siegmund

Der Mensch vor Gott

Kein Mensch, der einmal dazu gelangt ist, sich selbst ergriffen zu besitzen, kommt um die eherne Tatsache herum, daß er sich bei seiner Bewußtwerdung „vor"-gefunden hat. Auf Grund seiner Selbst-Ergreifung erfährt sich der Mensch zugleich in die Lage versetzt, in den andrängenden Spannungen der Lebenslagen „selbst", das heißt „bewußt", zu sich Sellung nehmen zu können.

Im lateinischen Wort für „Gegenwart" = „prae-sentia" kommt der Tatbestand des Sich-selbst-Vorfindens deutlich zum Ausdruck. Es leitet sich von „prae-esse" ab und meint in seinem ersten und ursprünglichen Sinne, „schon vor da sein". „Prae-sum" besagt also zunächst, daß ich bereits vor allem Zu-mir-selbst-Kommen in einer räumlich und zeitlich bestimmten Welt „vor-bin". Dieser Sinn des Wortes ist bald dahin erweitert, daß ich mich allen anderen voraus weiß. Indes schließt diese erweiterte Bedeutung bereits einen Vergleich mit anderen in sich.

Eines ist dem zu sich selber Kommenden klar, daß das bewußte „Ich" gar nicht hatte in der Lage gewesen sein können, sich tätig selbst zu ergreifen, da es ja eben noch nicht da war, um solches tun zu können. Der erste Anstoß zur Selbstergreifung muß von anders woher gekommen sein, von etwas, was den bewußten Selbstbesitz übersteigt und ihm zeitlich vorausliegt. Beim Vorgang des Zu-uns-selbst-Kommens erfahren wir zugleich, daß es eine in unserer Natur sich aufgeladene Spannung war, welche uns angestoßen hat, uns aus dem Schlummer einer noch latenten Möglichkeit heraus zu erheben und zu uns zu erwachen. Zwar vermögen wir den ersten Anstoß vom „Es" unserer vorgegebenen Natur nicht als aktiven Vorgang zu erfahren, sondern ihn nur passiv zu erleiden. Lediglich in unserer denkenden Besinnung vermögen wir ihn uns rück-läufig zu re-konstruieren, nämlich von einer Folge-Wirkung her, daß er uns eben zu uns selbst gebracht hat. Der Vorgang in sich, wie aus der Nacht des Vorbewußten das Ich über die Dumpfheit anhebender Bewußtseinsdämmerung schließlich zu klarem Selbstbewußtsein erwacht, bleibt uns immer geheimnisvoll. In diesem Vorgang erfolgt jener geheimnisvolle Umschlag, daß ein vom Untergrund her passives Getriebensein etwas in seiner Seinsart ganz Neues zur Folge hat, eben die über sich selbst verfügende Selbst-Habe und damit die Ermöglichungsgewalt, von uns aus als eigenem Geschehensgrund eigenwillige Handlungsreihen zu beginnen.

Das große Ur-Erlebnis des Menschen ist das Erwachen zu sich selbst; es kann nur unmittelbar erlebt werden, ohne daß es auf andere Erlebnisse zurückgeführt

werden könnte, liegt ihm ja doch nichts an Erleben voraus. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, sondern im Gegenteil vorausgesetzt, daß ihm etwas an Sein vorausliegt.

Das Ur-Erlebnis ist von tiefster Eindrucksmächtigkeit: Das sich im ersten Lichtstrahl des Bewußtseins auffangende Ich kann gar nicht anders als hingenommen sein vom Stupor des Überraschtseins. Zu seiner großen Verwunderung ist sich der Mensch so gegeben, daß er zu sich „Ich" sagen kann, wie er zugleich die Welt des Nicht-Ich vor sich ausgebreitet gewahrt.

Was sich Morgen für Morgen wiederholt, daß sich ein Mensch die Augen reibt und zu seinem Überraschtsein sich und die Welt wieder vorfindet, ist in Tausende von Parzellen zerstückt das große Ur-Erlebnis. Mag in dem aufdämmernden Licht noch vieles im Dunkeln verbleiben; eben diese Dunkelheiten reizen dazu an, weitere Aufhellung anzustreben. Daß aus dem Wolkenmeer der Dämmerung überhaupt etwas in die Klarheit des Lichtes aufgetaucht ist, macht das Überraschende des Ur-Erlebnisses aus. Welt und eigenes Dasein haben sich dem Staunenden ohne eigenes Zutun von selbst enthüllt. Sie werden ihm gegeben, ohne von ihm erzeugt zu sein. In dem uranfänglichen Staunen drückt sich die Besonderheit der menschlichen Daseinslage deutlich aus; sie besteht darin, daß der Mensch nicht nur einfach „an sich" da ist, sondern zugleich „für sich" ist und sich damit auch zu sich zu verhalten vermag.

Kann der Mensch zunächst gar nicht anders, als sich von dem Gegebenen gefangennehmen zu lassen, so verschwistert sich bei ihm mit dem anfänglichen Staunen eine unausgesprochene Dankbarkeit dafür, daß sich überhaupt etwas zeigt. Muß sich auch das erste anhebende Licht immer wieder aus sich zuziehenden Vernebelungen durchringen, so ist der sich bald mehrende Drang nach immer mehr Klarheit lange durch die Ehrfurcht und Dankbarkeit gegenüber dem Vorgegebenen gehalten und damit vor vorwitziger Grenzüberschreitung geschützt. Es stellt schon eine nachträgliche Verkehrung der ursprünglichen Ordnung dar, wenn sich die Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Vor-Gefundenen zersetzt und das Streben nach Weitung der Wachheitszone ausartet in die Lüsternheit, alles um jeden Preis umzudrehen und ans Licht zu zerren. Ist einmal die ehrfürchtige Scheu, von dem das anfängliche Staunen gehalten ist, beiseitegeschoben und in Frivolität als naive Kindlichkeit verworfen, so giert eine wollüstige Neugier und Selbstsucht danach, sich als alles anders beurteilende und wertende Instanz zu überheben, um alles zur eigenen Verfügung zu zwingen.

Das Staunen steht nicht nur am Anfang; es behält seinen Platz, weil das Erhellen von Dunkelheiten bis ins Unendliche fortgesetzt werden kann. Beim Vorgang der Enthüllung von Ich und Welt werden jeweils nur einzelne Vorhänge weggezogen, einzelne Seiten vom eigenen Selbst wie von der Welt ins Licht gestellt, wobei sich natürlicherweise — solange nicht die anfängliche Grundhaltung verdrängt wird, — das Erstaunen immer wieder einstellt.

Alle philosophischen Bemühungen der verschiedenen Formen von „Idealismus“, die Sicht auf die vorgegebene menschliche Natur abzublenden, um beim geistigen Selbstbewußtsein des Menschen anzusetzen, es zum eigentlichen „Aus-gang“ nicht nur des Denkens, sondern des ganzen Mensch-Seins und Welt-Habens zu erheben, aus ihm ein „principium“, eine „arche“, ein sachlich Erstes zu machen, und durch eigene geistige „Tat“ das Sein zu be-„gründen“, kommen hoffnungslos zu spät und werden in ihrer Anmaßung durch alle zufälligen Trivialitäten des Alltags als lächerlich entlarvt.

Nur weil dem längst vorher daseienden Menschen nachträglich in seiner Bildungsgeschichte eine Freiheit zuwächst, vermag er im nachhinein seine eigene Existenz zu bejahen oder zu verneinen. Zu der dem Menschen eigenen Freiheit gehört wesenhaft das Offensein eines Sich-Entscheiden-Könnens zwischen zwei Gegensätzen. Der zu sich gekommene Mensch kann nachträglich zu seinem Leben Ja sagen und es in eigener Führung übernehmen, wie er es auch ablehnen kann, sei es in einem harten trotzigen Nein einer inneren Weigerung, sei es aus Mangel an Lebensmut, so daß er sich ob einer Verzweiflung in einer Sackgasse des Lebens keinen Rat mehr weiß und das Leben wegwirft.

Von den Stoikern und ihren Nachbetern ist der Mensch immer wieder ob seiner Freiheit gepriesen worden; er sei das einzige Wesen auf unserer Erde, dem es „frei“-stehe, sich — wann es ihm beliebt — selbst einen „Ausgang“ aus dieser Welt zu bereiten. In der Tat vermag kein Tier im menschlichen Sinne „Selbst-Mord“ zu begehen. Wohl können sich Tiere für die Erhaltung ihrer Jungen aufopfern, wohl können sie — etwa in innerer Verstörung nach dem Tode ihres Herrn, an den sie affektiv gebunden waren —, von Unlust befallen, jede weitere Zu-sich-Nahme von Nahrung verweigern und infolgedessen „ein-gehen“. Solches Verhalten darf indes nicht auf eine Stufe mit menschlicher Selbsttötung gesetzt werden.

In Wirklichkeit jedoch sind die meisten Selbstmorde in keiner Weise Erweise von freier Selbstherrlichkeit, sondern Folge einer inneren Verdüsterung, welcher Menschen oft fast wehrlos erliegen. Es war lediglich der „Übermensch“ Kirillow in Dostojewskijs Roman „Die Dämonen“, der sich für verpflichtet hielt, seine absolute Selbstherrlichkeit durch Selbsttötung unter Beweis zu stellen, um dadurch „Gott“ zu werden. Seine großsprecherische Behauptung, der erste zu sein, der sich nicht aus Angst, sondern aus purem Freiheitswillen erschießt und sich damit zu Gott macht, wendet sich durch die Tat gegen ihn selbst: Was für ein Gott ist doch dieser schrecklich entstellte Erschossene! Auch ihm war es so wenig wie anderen Menschen gegönnt gewesen, in vorgängiger „Freiheit“ sein eigenes Leben zu „gründen“. Er hatte es wie alle anderen Menschen einfach vorgefunden und vermochte es durch Hand-an-sich-Legen nur zu zerstören.

Nur mit innerem Erschauern vermögen Unbefangene den Bericht von der Selbstzerstörung eines individualistischen „Übermenschen“, der sich aus aller

Bindung gelöst und auf sich selbst gestellt hat, zu vernehmen. Ihnen muß dieser höchste „Beweis“ menschlicher Freiheit als sinnlose Zerstörung dessen erscheinen, was der Mensch nicht selbst aufgebaut hat und zu dessen Zerstörung er auch kein Recht besitzt. Allen, die sich die ursprüngliche Scheu und Ehrfurcht vor dem Leben und seiner Quelle, aus der sie hervorgegangen sind, bewahrt haben, muß sich der Verdacht aufdrängen, daß das Attentat auf die physische Existenz den Menschen gar nicht „ver-nichtet“, daß das „Ewige im Menschen“ davon gar nicht getroffen werden kann und der „Selbst-Mörder“ nach seiner wahnwitzigen Zerstörungstat in jähem Erschrecken feststellen muß, daß ihm keine Macht über das „Ewige“ in ihm gegeben war.

Wenn sich alle die, welche von der Selbsttötung eines „Übermenschen“ hören, in ihrer „Menschlichkeit“ getroffen fühlen und sich ihnen unwillkürlich die Frage auf die Lippen drängt, ob hier nicht ein unerhörter Frevel geschehen sei, der nicht hätte geschehen dürfen, so stellt dieses Erschauern eine Regung jener ehrfürchtigen Scheu dar, welche seit langem den Namen „religio“ trägt und von einer geheimnisvollen inneren Bindung weiß, durch die der Mensch an Grenzen gebunden ist, die er nicht überschreiten darf. Sie steht einmal im Banne einer Lebensbejahung, zu der ihn das Drängen der eigenen Natur antreibt; sie ist dann weiter bestätigt und bestärkt durch die Tradition und Sitte jener Sippe und Menschengruppe, in die der einzelne hineingeboren ist. Ihr schließt er sich im Zuge der menschlichen Bildung so an, daß eine Entscheidung gegen diese geistigen Mächte eine außergewöhnliche Tat darstellen würde.

Solange Angehörige von Völkern mit einer starken naturhaften Lebensbejahung sittlichen Halt an einer Sippengemeinschaft bewahren, befällt sie kaum einmal eine Versuchung zur Selbsttötung. Erst wenn sich in einer Gemeinschaft Zersetzungserscheinungen einstellen und sich damit das haltende Band lockert, beginnt das am Menschen zu fressen, was wir „Lebens-Ekel“ (taedium vitae) nennen. Er untergräbt den natürlichen Lebenswillen und weckt den Wunsch, die unerträglich dünkende Last des eigenen Lebens abzuwerfen. Doch müssen solche aus der Gemeinschaft Herausgefallene, die sich auf sich selbst zurückgeworfen finden, bald innewerden, daß eine innere Instanz ihrem Wunsch entgegentritt. Damit setzt im Inneren eines so in Frage gestellten Menschen ein urpersönliches Ringen ein, an dessen Ende eine persönlich gefällte Entscheidung steht, sei es ein Ja, sei es ein Nein zum Leben.

Wohl das älteste Zeugnis aus der Geschichte der Menschheit für eine solche Versuchungsgeschichte enthält ein viertausend Jahre alter ägyptischer Papyrus, dessen Verfasser erst nach beschreibenden Bildern und Worten suchen mußte, um das erstmals Erfahrene in Worte zu fassen*.

* S. H. Jacobsohn, Das Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba, in: Zeitlose Dokumente der Seele, hg. v. C. A. Maier 1952 und: Georg Siegmund, Sein oder Nichtsein. Die Frage des Selbstmordes. 2. Aufl. 1970

In seinem „Herzen“ stieß der lebensmüde Ägypter auf einen, der sich seinem Todeswunsche entschieden widersetzte. Von diesem, seinem „Ba“, angesprochen fühlte sich der von der Verzweiflungsflut Bedrohte überrascht und geehrt. So läßt er sich mit seinem „Ba“, vor dessen Erhabenheit er erbebt, zu dem er sich doch wie zu einem Bruder hingezogen fühlt, in ein Gespräch ein und muß dabei erfahren, daß sein „Ba“ seinem resignierten Vorhaben, das Spiel ganz aufzugeben, entschieden widersteht. Es wird ihm dabei deutlich, daß dieser Widerstand von einer Ebene ausgeht, die über das Auf und Ab seiner Gefühlswallungen hinausliegt. Etwas in seinem Inneren und doch etwas ihm schlechthin Überlegenes setzt sich dem in ihm aufgestiegenen Todeswunsch entgegen.

Wir haben hier ein in seiner Art einmaliges Dokument aus uralter Zeit für eine Gewissensregung persönlicher Art. Dieses innere „Mit-Wissen“ („con-scientia“) um eine vorgegebene Ordnung, die verpflichtet — wofür aber noch eine geprägte Wortbezeichnung aussteht —, stellt mit ihren unerbittlichen Forderungen eine Instanz dar, die allem wehleidigen Wollen und Möchten überlegen ist. Freilich ist ihre Stimme nicht so laut und klar, daß sie ohne weiteres verständlich wäre. Vielmehr muß sie erst in mühsamer Besinnung aus bloß dumpfem Andrängen zu bewußter Klärung gebracht werden, wobei das Ringen um sprachlichen Ausdruck von dem Willen zeugt, sich dieser Regung zu stellen und ihre Forderung zu vernehmen.

Dies zu erreichen, ist die persönliche Mit-Tätigkeit unerläßlich; eben diese wird durch die zum Bewußtsein kommenden Spannungen herausgefordert. Wer sich nicht dazu aufrafft, geistig weiter erwachend dieser Inneninstanz zu begegnen, mit ihr in ein Gespräch einzutreten und sich von ihr belehren zu lassen, steht in Gefahr, dem Andrang vorgeistiger Affekte zu erliegen, den Mut zum Leben zu verlieren und schließlich in Verdüsterung Hand an sich zu legen.

Weit davon entfernt, Zeugnis für eine volle menschliche Freiheit zu sein, zeugen die meisten Selbsttötungen vielmehr von einer Überrumpelung durch dunkle niederdrückende Mächte im eigenen Inneren. Mag es sich hierbei auch um ein Tun handeln, dem man Freiheit nicht absprechen kann, so handelt es sich doch nicht um eine positive, aus der Fülle kommende Freiheit, sondern um eine negative Freiheit, bei der das Sichtfeld auf einen Punkt eingeengt ist. In der Dämmerung geistiger Benommenheit wird er allein angestiert, so daß noch vorhandene Auswege aus der Not nicht mehr wahrgenommen werden und der Verzweifelte schließlich der äußersten Vernichtungstat verfällt.

Wir stoßen hier auf ein Wesensmerkmal der menschlichen Existenzlage, das in bisherigen Analysen der menschlichen Existenz zu kurz gekommen ist. Verführt durch die Schlagworte „Autonomie“ und „Selbstherrlichkeit“ glaubte man — genannt sei hier nur Sartre — dem Menschen eine in jedem Augenblick unumschränkte Freiheit eigener Selbstbestimmung zusprechen zu sollen, eine Freiheit, wie man sie früher nur Gott zugeschrieben hatte. Ein nüchterner Blick auf die

wirkliche Existenzlage des Menschen besagt indes etwas ganz anderes. Der Mensch besitzt keine Freiheit aus eigenen Gnaden, sondern nur ermächtigt durch eine ihm vorgegebene Natur. Das gradweise Zu-sich-Kommen hebt vom Nullpunkt einer völligen Vorbewußtheit an. Erst durch Anstöße von außen und dem eigenen nichtbewußten Innern gewinnt der Mensch in Selbstergreifung eine gewisse, aber immer eingeschränkte Freiheit zur Selbstbestimmung, die aber von absoluter Freiheit weit absteht.

Nur auf der Höhe eines so vermittelten Wach-Seins erreichen wir einen Selbstbesitz, der zu Eigenentscheidungen hinreicht, die wir nicht bald nachher als affektiv fehl-geleitete Kurzschlußhandlungen zu bereuen haben, sondern auch später noch als unsere eigenen vertreten können. Doch bleibt es dabei, daß uns jene Freiheit nur eignet in der Kraft einer uns von der Natur zur Verfügung gestellten Wachheit. In regelmäßigen Rhythmen entzieht uns die Natur die freie Selbstverfügung und nötigt uns in den Schlaf, in dem sich die uns zur Verfügung gestellte Kraft von dem Naturgrund hier erneuern muß, damit wir von neuem wach und frei sein können.

Für die Bildung eines voll menschlichen Selbstbewußtseins ist eine immer wiederkehrende Kontaktnahme mit anderen Menschen unerläßlich. Im Unterschied zum Tier wird das Menschenjunge vorzeitig geboren, der Mutter biologisch noch unreif in die Arme gelegt, damit sich diese um das Kind sorge, durch Betreuen und Liebe menschliche Regungen zum Erwachen bringe. Als erstes und entscheidendes Zeichen für einen hergestellten Kontakt gilt mit Recht das Lächeln des Säuglings. Der Streit, ob wir es bei dem anfänglichen Lächeln mit einem Instinkt zu tun haben, ist belanglos. Daß es etwas spezifisch Menschliches ist, ergibt sich deutlich genug aus der Tatsache, daß kein Tier lächeln oder lachen kann.

Es ist wirklich ein erster und entscheidender Erfolg der mütterlichen Bemühung um ihr Kind, wenn es ihr gelungen ist, ihr Kind dazu zu bringen, daß es sie anlächelt. Wie wichtig Indizien Lachen und Lächeln für das Vorhandensein eines spezifisch menschlichen Seelenlebens sind, wird uns an Kontrasterfahrungen deutlich, wo die normale Kontaktnahme fehlte und eine spezifisch menschliche Weckung ausblieb. So bei „Wolfskindern", das heißt bei jenen Kindern, die von Tieren — nicht bloß von Wölfen — aufgezogen wurden und erst nachträglich wieder in die Gesellschaft von Menschen zurückgeholt wurden. In den meisten der beobachteten Fällen war das Optimum der Zeit für Weckung und Ausbildung eines menschlichen Bewußtseins so weit überschritten, daß eine vollmenschliche Weckung nicht mehr gelang. Solche Kinder waren nicht dazu zu bringen, zu lachen oder zu lächeln, wie sie auch höchstens einige erste Worte zu sprechen erlernten, doch nie so, daß sie wie andere Menschen zu reden vermochten. Solchen vielfach verbürgten Erfahrungen ist zu entnehmen, daß für die menschliche

Ich-Bildung ein durch Jahre hindurch wirkender Kontakt mit anderen unerläßlich ist*.

Erst im Zuge einer langjährigen Bildung durch sich immer wiederholende Begegnung und auch Entgegensetzung mit anderen, insbesondere mit bereits voll erwachten Mit-Menschen kann die Formung des Gewissens als des Zentralsten im Menschen erfolgen. Zum vollen Menschwerden und Menschsein gehört eine sich durch lange Jahre hinziehende Einwirkung von „anderen" auf den werdenden Menschen, „Erziehung" genannt, wie eine dadurch angeregte und angeleitete Selbstformierung, „Selbsterziehung" genannt. Das Hören, Hinhören auf andere, das sich mit ihnen in Verbindung-Setzen wie wiederum Sich-Absetzen und Sich-Zurückziehen auf sich selbst sind für die menschliche Bildungsgeschichte so notwendig, daß Mängel in der persönlichen Bildungsgeschichte entsprechende Mängel in der Struktur der darin gebildeten menschlichen Persönlichkeit zur Folge haben.

Der „Andere" ist es, durch den das Ich sowohl Erweckung wie auch Eingrenzung erfährt. Am Anderen mit seinem Eigenwillen und seinen Eigenforderungen werden dem sichfindenden Ich Grenzen nicht nur physischer, sondern auch moralischer Art offenkundig. Das zu sich kommende Ich hat dabei zu lernen, diese Grenzen zu respektieren.

So gehört denn in die Bildungsgeschichte des Menschen zu voller Selbstbewußtheit nicht nur der liebende Kontakt mit den „Anderen", sondern ebenso der streitende Kontakt mit ihnen. So unerfreulich der Anblick von streitenden Kindern für „wohlerzogene" Erwachsene sein mag, so sehr sie sich von solcher „Ungezogenheit" angewidert fühlen mögen, für die Werdegeschichte der einzelnen Persönlichkeit ist die streitende Auseinandersetzung unerläßlich. Da Menschen ohne einander nicht zu leben vermögen, anderseits aber sich ihre Interessen kreuzen, Spielzeuge wie Gebrauchsgegenstände nicht zugleich von mehreren gebraucht werden können, ist das In-Streit-Geraten nicht zu vermeiden, wobei es für die Bildung wichtig ist, daß dabei dem einzelnen seine Rechte wie seine Pflichten aufgehen. Dabei handelt es sich nicht bloß um ein Abschleifen der einzelnen Egoismen, um dabei zu einer Art eines pragmatistischen Kompromisses zu kommen, wobei man „um des lieben Friedens willen" auf allen Seiten gewisse Zugeständnisse macht. Vielmehr geht es dabei um Einsicht in „Rechte", wie darum, daß es „Recht" schlechthin gibt, absolutes Recht, das auch dann Recht bleibt, wenn die Möglichkeit fehlt, es einzufordern.

Jede eigenwillige Rechtsverletzung des Einen setzt beim Anderen eine innere Verwundung. Oft wird der einzelne nachträglich einsehen müssen, daß sein starrsinniges Beharren auf seinem „Recht" ein Irrtum und ein verhängnisvoller

---

* Vgl. hierzu: Georg Siegmund, Die Voraussetzungen menschlicher Bildung, in: Scholastik 30. Jg. 1955 S. 73—93

Fehler war. Doch eben solche Einsicht erweicht nicht Recht, relativiert nicht seine Absolutheit, sondern setzt sie voraus. Im Menschenleben gibt es kein stärkeres inneres Verletztsein als das Verletztsein durch das Widerfahrnis von Unrecht. Daß einzelne Rechte wie Pflichten haben, ist eine grundlegende allgemeinmenschliche Erfahrung und bildet die moralische Grundlage für jede wirklich menschliche Gemeinschaft.

Unvermeidbar sind dabei Erfahrungen von Schuld. Es mag geschehen, daß sich ein einzelner bei seinem Tun unbeobachtet glaubt und meint, seine egoistischen Wünsche ungestraft erfüllen und dabei die Rechte der Anderen, die nicht gegenwärtig sind, verletzen zu dürfen. Wider alles Erwarten aber gewahrt er, daß er doch beobachtet wird. So fühlt er sich „ertappt", „erwischt". Dadurch wird er „beschämt"; seine moralische Selbstachtung erfährt dadurch einen schweren Schlag. Dem Ertappten ist zumute, als ob ein geschwellter Luftballon angestochen wäre und die Luft mit einem Schlage entwiche. „Beschämt" fühlt er sich in Grenzen gewiesen; sein überquellendes Selbstbewußtsein ist „geplatzt"; er ist „niedergedrückt". Solche „Beschämungen" sind wichtige unerläßliche Erfahrungen, die in die Bildung einer moralischen Persönlichkeit eingehen.

Längst bevor sich das Gewissen zu ersten bewußten Regungen durchringt, ist es vorhanden und wirksam. Es ist eine „Mit-Gift" der menschlichen Natur, das Zentralste im Wesen des Menschen; es ist dem in den Zeitlauf gesetzten Menschen ein innerer Kompaß, ihm mit auf den Lebensweg gegeben, um das Wesens-Werden in die rechte Bahn zu lenken und darin zu erhalten. Es ist unzulänglich, nur dem geistig voll erwachten Menschen „Gewissen" zusprechen zu wollen.

Die heutige Verhaltensforschung, welche das Verhalten von Tieren mit dem des Menschen in Vergleich setzt, geht den biologischen Grundlagen des Gewissens nach. Sie erblickt diese Grundlagen in den „angeborenen auslösenden Mechanismen", welche auch bei den Tieren ihr soziales Leben regeln. Zu ihnen gehören Antriebe wie Hemmungen. Sie bilden eine Art „Sittenkodex" auf biologischer Ebene, der sich beim Menschen zu echter Sittlichkeit emporhebt. Von diesen „angeborenen auslösenden Mechanismen" sagt ein heutiger Verhaltensforscher: „Sie sind die göttliche Stimme in uns, das Sokratische ‚Daimonion', sie sind das unverrückbar angeborene, rational nicht begründbare und daher auch nicht zersetzbare Fundament unseres Gewissens . . . gerade im Angeborenen, nicht Erlernbaren und nicht vernünftig Lenkbaren sehen wir eine unmittelbarere Gabe des Schöpfers an sein Geschöpf als in der so lange zu Unrecht überschätzten Ratio und allem Erlernten und Erlernbaren"*.

---

* Paul Leyhausen, in: K. Lorenz u. P. Leyhausen, Antriebe tierischen und menschlichen Verhaltens. Gesammelte Abhandlungen. München 1969 S. 65

Schon der Hirnforscher Constantin von Monakow* hatte richtig gesehen, als er die „Syneidesis“ als „biologisches Gewissen“ bezeichnete, das vom ersten Beginn des menschlichen Werdeganges an wirksam ist. Als vorfühlendes, anreizendes, regulierendes Innenorgan begleitet es jeden einzelnen Menschen durch die verschiedenen Lebensstadien in die unabsehbare und unsichere Zukunft hinein; seine Anstöße geraten mit dem wirklichen Verhalten in Spannung, deren Drängen dazu führt, daß sich der Mensch bewußt selbst ergreift, um das Steuer zur Berichtigung des gefährdeten Kurses in die Hand zu nehmen. Fast alle anfänglichen Bewußtseinsvorgänge sind dieser Art: Etwas Erspürtes, in eine bestimmte Richtung Weisendes widerstrebt einer schon eingenommenen Haltung und getätigtem Verhalten. Noch täppisch und seiner selbst unsicher sieht sich das eben aus seinem Schlummer erwachte Ich aufgerufen, Schiedsrichter in dem Streit von Regung und Gegenregung zu werden. Bedrängt von Strebungen, die nach Erfüllung auslangen, ist das unbewußte wie das zum Bewußtsein kommende Selbst darauf aus, Strebenserfüllungen mit sie anzeigenden positiven Gefühlsregungen zu erreichen. Lust, Freude, Glück sind die subjektiven Reaktionserlebnisse auf die Strebungserfolge, wie umgekehrt Mißbehagen, Trauer, Ärger, Gefühlsanzeiger für Mißerfolge sind. Schon in den biologischen Direktiven, die ins Bewußtsein drängen, das Ich zur Mittätigkeit auffordern, es gar mitreißen und es auch warnend zurückhalten wollen, ist das wirksam, was den biologischen Grundstock des Gewissens ausmacht. Im Zuge der menschlichen Reifung wächst es zum persönlichen Gewissen heran.

Wenn auch nicht unmittelbar greifbar, sondern nur aus den Wirkungen erschließbar, ist offensichtlich im Menschen von allem Anfang an eine biologische Direktivkraft in Tätigkeit, welche zunächst die Formbildung vorantreibt und ihren richtigen Gang bewacht. Nachträglich vermögen wir bei sorgfältiger Beobachtung gelegentlich festzustellen, wie diese Kraft regulierend eingegriffen und eine auf Abwege geratene Entwicklung wieder in die rechte Bahn zurückgebracht hat. Die ersten, in ihrer Bedeutung meist nicht recht gewürdigten Reaktionserlebnisse des biologischen Gewissens sind Wohlgestimmtheit wie Mißstimmung. Sie wollen anzeigen, ob im Grunde Ordnung oder Unordnung herrscht.

Eben Monakow hat den Finger auf die viel verkannte Tatsache gelegt, daß in jedem Lebewesen, schon vor Differenzierung des Nervengewebes und vor Beginn einer ausgesprochenen Organaufteilung „eine Art psychischer d. h. auf vitale Leistungen und Ziele eingestellter Kompaß“ am Werke ist, „welcher unter Berücksichtigung und temporärer Betonung der generellen Ziele des Lebens (Sicherung, Mehrung, Plastizität, Perfektion des Geschlechtes usw.) bei jeder latenten

---

* Constantin von Monakow, Gehirn und Gewissen. 1950. Die Syneidesis als biologisches Gewissen S. 233—279

oder manifesten Kollision" zwischen den Urtendenzen und Augenblicksimpulsen „den Ausschlag und Anstoß zur Verwirklichung der besonderen für das persönliche Gedeihen im erlebten Moment optimalen physiologischen resp. biologischen Akte angibt" (243).

Ohne uns hier auf Monakows Frage, ob und inwieweit das biologische Gewissen im „Gehirn" verankert ist, einzulassen, ist seine Wirksamkeit in der Lebensleitung zu fassen, mithin sein Vorhandensein nicht zu bestreiten. Von vornherein kommt ihm ein naturhaftes Wächteramt zu; aus seiner Bewußtseinslatenz erhebt es sich über diffuse Gefühle mehr und mehr ins Bewußtsein, durchdringt das Gemüt und führt über diese Brücke zum bewußten Gewissenserlebnis.

Schon im vitalen Bereich registriert die Syneidesis jeden schädlichen Abweg mit einer Art organismischer „Reue", die sich in Störungen des Lebensnervensystems und der vegetativen Lebensfunktionen wie Herztätigkeit, Verdauung und Atmung, vor allem aber in Schlafstörungen kundtut. Sie sendet damit Signale, die zu Änderungen auffordern. Wie dieser stets wachsame Organposten, der schon die Ausrichtung der Formbildung (Morphogenese) bewachte, über erste anhebende Gefühlsregungen schließlich in die Helle des Bewußtseins eintritt und in Gewissenserlebnissen präsent wird, stellt „das größte, unserer Auto-Analyse ewig verborgen bleibende Rätsel dar" (Monakow 247). Nichtsdestoweniger ist es eine Tat-Sache, die von keinem zuspätkommenden idealistischen Ansatz unterschlagen werden darf.

Aufmerksame Eltern und Erzieher werden immer wieder davon überrascht, wie früh sich bei Kleinkindern erste Gewissensregungen feststellen lassen. Allererste „Gewissenskonflikte" sind sehr kurz und scheinen rasch vergessen; indes lassen sich mit der Zeit ihre Nachwirkungen immer deutlicher fassen.

Ist das Gewissen das Zentralste im Menschen, sein eigentlicher Wesenskern, so stellt es zugleich die Ausgangsbasis dar, von der der Mensch zu Gott aufsteigt. Freilich ist eben diese Ausgangsbasis keineswegs bei allen Menschen schematisch gleich. So verschieden jede Einzelgeschichte eines Menschen von allen anderen ist, so verschiedenartig gebildet sind auch die einzelnen Gewissen. Ein Gewissen kann gebildet, aber auch verbildet sein. Ein Gewissen kann aufmerksam und zart, aber auch roh und verhärtet sein. Ein Gewissen kann offen und aufnahmewillig, aber auch verschlossen und selbstsüchtig sein. Wie ein Mensch sein ganzes Leben nach einem fein ausgebildeten Gewissen auszurichten vermag, so kann ein anderer über sein Gewissen hinwegleben, so daß es ihn — etwa in Ausnahmestunden seines Lebens, wenn alle bisherigen Halte brechen — von hinten anfallen muß, um sich überhaupt noch Gehör zu verschaffen.

Stellt das Gewissen den Ansatz dar, von dem her des Menschen Anweg zu Gott hin ausgeht, ist weiterhin eben dieses Gewissen das Allerpersönlichste, das ganz verschieden gebildet sein kann, so wird von hier aus schon verständlich, daß sich der eine Mensch Gott gegenüber verschließen kann, wie sich der andere ihm

zu öffnen vermag. Dabei ist es wichtig, im Auge zu behalten, daß die Ausbildung des Gewissens keineswegs mit der Verstandsausbildung gleichlaufen muß, sondern beider Wege auseinander, ja in gewisser Hinsicht sogar gegeneinander laufen können. So kann es geschehen, daß eine virtuose Ausbildung des Verstandes mit seinem Einsatz dazu dienen soll, die Anrufe des Gewissens abzudrängen und zu übertönen. Innerlich verschlossene Menschen haben sich geradezu einen inneren Panzer angelegt, der sie vor den leisen Anrufen ihres Gewissens abschirmen soll. Hartnäckig weigern sie sich, den Stimmen ihres „Ba" Gehör zu schenken.

Eine solche Weigerung kann schließlich dazu führen, daß die Eindrucksmächtigkeit der ersten grundlegenden Seinseinsichten, die sich bereits im Kinde mit einer intuitiven Sicherheit einstellen, wieder abgedrängt werden. Das Kind steht durchaus metaphysischen Einsichten offen. Noch kann das Kind ganz in sein Spielen versenkt erscheinen, innerlich kann es ganz mit Welt und Umwelt geeint sein, noch vermag es dabei ganz im Augenblick des Gegenwärtigen aufzugehen, und doch genügt schon ein geringfügiger Stoß, es aus dieser natürlichen Einung herauszustoßen. Bereits ein von einem Erwachsenen hingeworfenes Wort, das auf Altern und Vergänglichkeit des menschlichen Lebens hinweist — eine für alte Leute oft zur Gewohnheit gewordene Phrase — kann ein Kind, das diese „banale" Alltagswahrheit zum ersten Male bedenkt, tief beeindrucken, geradezu erschrekken und aufrütteln. Dabei überkommt das Kind ein erstes ahnungsbanges Begreifen der eigenen Vergänglichkeit; es löst hilfloses Grauen in ihm aus.

Mit großen entsetzten Augen schaut dann das Kind jenen Erwachsenen an, der die altkluge Äußerung getan hat. Bislang getragen vom Strom des Augenblickserlebens und darin versunken, taucht nun das Ich daraus auf und sondert sich davon als ein Eigenes ab. Damit wird es zu einer umfassenden Reflexion auf das gesamte Leben des eigenen Ich angeregt; das ganze Leben des Ich, das schon vergangene und erfahrene wie das noch unausgefüllt zukünftige, wird als „das" Leben des eigenen Selbst zu einer Einheit zusammengefaßt, als das eigene „Sein" begriffen und zugleich ahnungsbang seine Vergänglichkeit miterfaßt. Diese Einsicht, der noch die Möglichkeit abgeht, sich in Worten zum Ausdruck zu bringen, löst hilfloses Grauen aus, eine erste existentielle „Ur-Angst". Bisher war das unmittelbar naiv gelebte und unreflektierte Leben in der Umwelt von Menschen und Dingen „beheimatet" gewesen; darin hatte es seine Wurzeln, war davon getragen und darin gesichert. Nun aber ist es durch die umfassende Reflexion als Ganzheit gefaßt und aus der selbstverständlich scheinenden Beheimatung herausgerissen, wird fragwürdig und als eines letzten Haltes in der bekannten Umwelt entbehrend erkannt. Daher eben das hilflose Grauen bei dem Gedanken drohender Persönlichkeitsvernichtung, gegen die es keine Stütze in der bisher als Heimat erfahrenen Umwelt gibt. Die „Angst", die das Kind überfällt, ist die naturgemäße Gefühlsreaktion auf das erste Aufblitzen einer Einsicht in das eigene Kreatur-Sein.

Freilich werden die ersten Weckungserlebnisse von Kindern wieder schnell vergessen, ähnlich wie bei Kindern ein augenblickliches Leid, das bitterliches Weinen auslöst, wieder rasch in ausgelassene Heiterkeit umschlagen kann. Trotz solchen Gefühlsumschlages ist eine erste Versehrung des uranfänglich heilen Menschen gesetzt, eine Versehrung, die keineswegs mehr eine bloß biologische Versehrung ist, sondern eine ausgesprochen geistige Wesens-Verletzung, die schon beim Kinde begleitet ist von einer Fülle von Gedankengängen, die ganz natürlich ablaufen, ohne aus dem Strom einheitlichen Erlebens herausgelöst werden zu können. Mit einer erstaunlichen Hellsichtigkeit werden darin vollzogen umfassende Reflexionen, Gedanken und Schlüsse, die wegen ihrer intuitiven Unmittelbarkeit ihrer selbst ganz sicher sind, viel sicherer als die Schlüsse einer nachträglichen Reflexion, die daran geht, das einheitlich ineinander Verflochtene voneinander zu sondern.

Eindrucksvoll hat Jean-Paul Sartre in dem Bericht und der Zergliederung seiner eigenen Kindheit das Aufbrechen der metaphysischen Tiefe des eigenen Selbst geschildert. Obwohl das Kind das vergötterte Idol der Familie war, klug genug, aus bloßer Schauspielerei tugendhaft zu sein, obwohl die Großen diesem Kind sorgfältig die Sicht auf den Tod hin abgedichtet hatten, waren Andeutungen des Todes durch die Ritzen der Abdichtung zum Kinde hin durchgedrungen, um es aufs tiefste zu erschüttern. Vergeblich war der Versuch geblieben, vom Knaben das Bild des Todes fernzuhalten, vergeblich hatte man ihm das Sterben von Angehörigen zu verschleiern versucht. Diese Taktik hatte nur zur Folge gehabt, daß ihm der unheimliche Todesgedanke nachstieg und ihn besonders in den Nächten überfiel. Die innere Versehrung des Knaben durch den Todesgedanken war so groß, daß der erwachsene Sartre in Rückerinnerung daran von einer „authentischen Neurose" spricht.

In seinem Selbstbericht steht: „Als ich sieben Jahre alt war, begegnete ich dem wirklichen Tod, dem mit dem Totenschädel, allenthalben, nicht nur auf den Friedhöfen. Was war er mir? Eine Person und eine Bedrohung. Die Person war verrückt, und mit der Bedrohung verhielt es sich folgendermaßen: überall konnten sich am hellichten Tag schattige Mäuler öffnen, bei strahlendem Sonnenschein, und nach mir schnappen. Es gab eine schauerliche Kehrseite der Dinge, man sah sie, wenn man den Verstand verlor, und sterben bedeutete, daß man den Wahnsinn bis zum Äußersten trieb und darin unterging. Ich lebte im Entsetzen, es war eine authentische Neurose. Suche ich nach der Ursache, so drängt sich dieser Gedanke auf: mir, dem verzogenen Kind, dem Geschenk der Vorsehung, war meine tiefe Nutzlosigkeit um so offensichtlicher, als ich das Familienritual beständig als gußeiserne Notwendigkeit vor Augen hatte. Ich fühlte mich überzählig, also galt es zu verschwinden. Ich war eine fade Körperlichkeit, die sich ständig im Zustand des Vergehens befand. Anders ausgedrückt: ich war verurteilt, und das Urteil konnte jeden Augenblick vollstreckt werden. Trotzdem wehrte ich mich aus

Leibeskräften gegen den Tod; nicht etwa, weil mir meine Existenz teuer gewesen wäre, sondern im Gegenteil, weil mir an ihr nichts lag: je absurder ein Leben, um so weniger erträglich der Tod"*.

Ruft die Bedrohung der eigenen Existenz im Knaben eine ausgesprochene Existenz-Angst hervor, so geht es dabei nicht bloß um Dasein oder Nichtsein, sondern um absoluten Wert oder Absurdheit. Eben das Gefühl, daß dem eigenen Leben ein absoluter Wert abgeht, daß es absurd ist, ist es, was die Angst hochjagt. Wäre das Leben „wert-voll", dann wäre es damit „gerechtfertigt". Hätte es einen Sinn schlechthin, dann könnte und müßte es bejaht werden. In den aus der aufgebrochenen metaphysischen Tiefe kommenden Nöten ahnte das Kind das Rettende der Religion voraus; sie hätte den quälenden Fragen nach einem Lebensziel eine Antwort bieten und damit die Leere ausfüllen können. In der Kinderseele lag die Religion geradezu vorgezeichnet da. Fangarme strecken sich danach aus. „Gott" — der absolute Zielsetzer hätte das fehlende Ziel und das ersehnte Wozu angegeben. Damit wäre die tiefe Befriedigung eingekehrt, einen in der Welt notwendigen Platz einzunehmen. Nicht ein Vitalbedürfnis wie Hunger und Durst, sondern ein ausgesprochen geistiges Bedürfnis verlangt Ausfüllung durch einen schlechthin geltenden Wert. „Ich ahnte die Religion voraus, ich erhoffte sie, da sie die Rettung war. Hätte man sie mir verweigert, ich hätte sie selbst erfunden"[56].

Die Begegnung mit dem Todesgedanken hatte die Kindesseele so nachhaltig und tief verletzt, daß noch der altgewordene Sartre von einer Neurose spricht. Freilich unterscheidet sich diese Neurose in charakteristischer Weise von jenen „Neurosen", welche allein die heutige Psychotherapie zu kennen scheint. Denn die Sartresche Neurose kommt weder von unerfüllter oder verdrängter Libido her, noch von einem Minderwertigkeitsgefühl, das einer Kompensation bedarf. Vielmehr ist sie eine eigentümliche Versehrung des geistigen Personenkerns. Darin sind Grundeinsichten in die Eigenart der menschlichen Existenz überhaupt enthalten.

Was Sartre, der Meister der Sprache, noch nach Jahrzehnten in Worte zu fassen vermochte, ist keineswegs etwas, was er allein als einzigartige Persönlichkeit erlebt hätte. Es ist vielmehr so allgemeinmenschlich, daß man auf das gleiche Erleben bei allen Menschen in allen Zeiten stoßen kann, sofern das dem Kinde zunächst Unsagbare, nur im Leiden Erfahrene nicht in seinem Grunde zugedeckt und durch Oberflächliches verschüttet wird, sondern die Sicht darauf offengehalten wird. In das Erlebnis sind eingeflochten Gedanken, die hin und herjagen, einen Ausweg suchen und Einsichten gewinnen, die freilich zunächst noch nicht

---

* Jean-Paul Sartre, Die Wörter („Les mots") Mit einer Nachbemerkung von Hans Mayer 1968 S. 56

begrifflich formuliert werden können, weil eben festgewordene Begriffe und geprägte Worte noch abgehen. Dennoch sollte dieser Mangel an fertigen Prägungen nicht dazu verführen, die Bedeutung der primären intuitiven Seinseinsichten zu verkennen. Sie müssen von uns freilich aus dem Gesamterlebnis herausgelöst und für sich auf ihren Wert und ihre Tragfähigkeit hin bedacht werden.

Im Zuge einer skeptischen Zeithaltung verkennt man heute oft den Wert der intuitiven Seinseinsichten; man ist daran, das Vertrauen zum spontanen vorphilosophischen Denken zu verlieren, „das als natürliche Gabe, als gesunder Menschenverstand zu seiner nötigsten Ausrüstung gehört und das sich in der Alltagssprache zugleich verbirgt und zeigt" (Jacques Maritain*). Unter dem Vorwand, es handle sich bloß um sprachliche Kategorien, werden menschliche Grundeinsichten heute herabgesetzt.

„Sie sind zwar" — sagt Maritain mit Recht — „schwer zu rechtfertigen, weil sie aus Ur-Intuitionen des vorbewußten Denkens stammen; aber sie stehen am Ursprung der menschlichen — der wahrhaft menschlichen — Gemeinschaft"[23]. Maritain ist im Recht, wenn er die Herabsetzung der intuitiven Seinseinsichten scharf geißelt. „Wenn jedermann alles das mißachtet, was der geistige Instinkt dunkel wahrnimmt, Gut und Böse zum Beispiel, die sittliche Verpflichtung, Recht und Gerechtigkeit, oder ein bewußtseinsunabhängiges Sein, die Wahrheit, die Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz, oder das Identitätsprinzip, so bedeutet das, daß alle Welt anfängt, den Verstand zu verlieren." Solcherweise Begriffenes kann festgehalten, bedacht und in sprachlich formulierte Begriffe und Bezeichnungen gebracht werden. Umgekehrt kann es auch zerredet und damit entwertet werden. Mögen auch manche primitive Sprachen noch keine festen Worte für die Idee des Seins und die damit zusammenhängenden Ideen ausgebildet haben, so heißt das nicht, daß den Menschen, welche diese Sprache gebrauchen, auch die Idee des Seins selbst abginge. Die sprachliche Formulierung folgt dem Begreifen immer erst nach.

Das Einfangen ursprünglicher Einsichten und Ideen in das Gewand einer menschlichen Sprache hat aber für gewöhnlich auf die Dauer einen nichtverkennbaren Verlust zur Folge. Denn den Worten ergeht es wie den Münzen; sie verlieren auf die Dauer ihre frische leuchtende Prägung; ihr Sinngehalt wird verwaschen und nicht mehr voll bedacht. Die ursprünglichen Einsichten können in den abgegriffenen Worten verschwimmen, verkrusten und entwertet werden. Ja in dem Geklingel des alltäglichen Geredes kann der eigentliche Sinn ganz verlorengehen. Gewohnte Worte können durch eine ungebührliche Benutzung zu „gewöhnlichen" Worten im Doppelsinn dieses Wortes werden. Dieser Abnutzung

* Jacques Maritain, Der Bauer von der Garonne. Ein alter Laie macht sich Gedanken („Le paysan de la Garonne") 1969 S. 23

durch die Routine des Alltäglichen unterliegen vor allem die Ur-Einsichten der moralischen Sphäre. Allzu eilfertig passen sich deren Bezeichnungen den Konventionen der Gesellschaft an, wobei sie veräußerlichen und ihren geistigen Gehalt einbüßen.

Statt in überheblicher Skepsis den Wert abgenutzter Wortbezeichnungen überhaupt zu bestreiten, besteht die erste Aufgabe einer wahren Philosophie darin, die ursprünglichen Einsichten sorgfältig zu reinigen und „ihre ursprüngliche Bedeutung — den Diamanten unter der Dreckkruste zu entdecken, die eine Funktion des Seins und nicht der menschlichen Praxis ist" (Maritain 23 f).

Im Vergänglichkeitserlebnis des Kindes — so war es bei Gautama Buddha, so bei Sartre, so ist es im Grunde bei jedem Kinde — ist geistig Ergriffenes enthalten, das freilich noch nicht reflex begriffen, noch mit Worten bezeichnet ist, was wir uns aber zu Verstande bringen müssen. Ist es die Vergänglichkeit des ganzen eigenen Seins, welche dem Kinde bedrückend auf die Seele fällt, so geht diesem Erlebnis voraus eine grundlegende Umfassung des ganzen einheitlichen Seins des eigenen Selbst, beginnend mit dem nicht erlebten, aber allem Erleben notwendig vorausliegenden Seins-Anfang, das sich durchhält durch das in die Helle des Bewußtseins eingetretene Leben, das sich über jedes augenblickliche Jetzt hindurchhalten wird bis zu jenem Absturz ins Nicht-mehr-dasein, das Tod heißt. Damit ist die Wirklichkeit des eigenen Seins in einer umfassenden Reflexion als die Wirklichkeit meines eigenen Seins derart als substantielles Grund-Sein erfaßt, daß schon das Kind alle vorübergehenden Einzelerlebnisse und Einzeltaten als bloß zeitlich begrenzte Zuständlichkeiten vom bleibenden eigenen Grund-Wesen absetzt. Damit ist dem Kind jedenfalls im Kern aufgegangen, was das spätere Wort „Substanz" meint, womit eben das sich durchhaltende Grund-Sein bezeichnet wird, das den Grund abgibt für die wechselnden Zuständlichkeiten, die sich an diesem Grund-Sein abspielen.

Schon hier tut es not, den ursprünglichen Begriff „Substanz" von nachträglich angesetzten Schmutzkrusten zu reinigen, um ihn wieder zu hellem Leuchten zu bringen. Wirft man heute dem Begriff „materielle Massivität" vor, so hat der ursprüngliche Begriff gar nichts damit zu tun. Vielmehr handelt es sich bei seiner materiellen Verdinglichung um eine Primitivierung und Verschiebung seines eigentlichen Sinngehaltes. Im Grunde weiß das Kind, das des Vergänglichkeitserlebnisses fähig ist, um sein substantielles Grund-Sein, das all seinem Erleben und Tun voraus- und zugrundeliegt. Ja, es weiß noch mehr: daß dieses sein substantielles Grund-Sein nicht von ihm selbst gesetzt ist, wie daß es eines Setzers bedarf, da es sich nicht selbst genügt.

Daß des Menschen Sein nicht Sein schlechthin ist, stellt die große Ent-Täuschung eines jeden Vergänglichkeitserlebnisses dar. So war es bereits bei Buddha selbst, so ist es bei jedem Buddhisten, so aber auch bei jedem Kind, das vom Vergänglichkeitserlebnis überfallen wird. Dieses gebrechliche Sein, dieses Dasein auf

einer Hängebrücke, die jeden Augenblick reißen und den Passanten in die Tiefe stürzen lassen kann, mag der Buddhist überhaupt nicht als Sein anerkennen. Es ist ihm — so erklärt der Enttäuschte abweisend — überhaupt „nichts". Hier tut es not, sich den Sinn des Wortes „Ent-Täuschung" voll vor Augen zu führen*. Die Wirklichkeit, so wie sie ist, angelegt nämlich auf den Tod, „enttäuscht", das heißt sie „täuscht", sie erfüllt nicht, was sie eigentlich zu versprechen schien. Enttäuscht werden kann jemand von einer Sache nur, wenn er von ihr eine bestimmte Vor-Erwartung gehabt hatte. Wer ohne alle Vor-Erwartung an die Wirklichkeit seines Seins, wie sie sich eben zeigt, heranträte, könnte auch von ihr nicht enttäuscht werden. Je größer eine Vor-Erwartung war und je tiefer sie in der Seele gewurzelt hatte, deso qualvoller muß auch eine eintretende Enttäuschung sein. Wer aber von seinem Leben so enttäuscht wird, daß es ihm „überhaupt nichts" mehr gilt, muß davon aufs tiefste enttäuscht sein.

Wird das Vergänglichkeitserlebnis auseinandergefaltet, so erweist sich, daß darin eine ganze Metaphysik beschlossen ist. Neben der Umgreifung des ganzen eigenen Seins als eines Grundseins, das allen einzelnen Erlebnissen und Bewußtseinsakten zu „Grunde" liegt, das weder in seinen Wollungen noch Erkennungen oder Gefühlen ganz aufgeht, sondern den Seinsgrund dafür abgibt, daß dies alles geschehen kann, ist an dem erlebnismäßig aufgegangenen Einzelfall des eigenen Seins der Begriff von Sein überhaupt aufgegangen. „Sein" schlechthin — so besagt die intuitive Ureinsicht — ist zunächst und im eigentlichen Sinne in sich stehendes Sein, Sein, das nicht nur für sich ist, sondern auch aus sich ist. Demgegenüber enthüllt das Vergänglichkeitserlebnis das eigene Sein als ein defektives Sein, als ein Sein, mit dem sich der wirkliche Mensch nicht zufriedengeben will. Eine uranfängliche Vorerwartung in ihm fiebert nach einem schlechthinnigen Sein, das von keinem Sturz ins Nichts bedroht wird.

Wird mithin der im Enttäuschungserlebnis enthaltene Seinsbegriff auf seine eigentliche Bedeutung hin bedacht, so kann nicht übersehen werden, daß in ihm eine Absolutheit mitgedacht wird. Fast könnte man sagen, daß das absolute Sein eher gedacht wird als das kontingente, und daß die faktische Wirklichkeit am vorgängigen Maßstab des absoluten Seins gemessen und für ungenügend befunden wird.

Die Erschütterung durch das Vergänglichkeitserlebnis erzwingt keine einsinnige Antwort; vielmehr sind sehr verschiedene Antworten möglich. Die „Ent-Täuschung" an der Wirklichkeit, wie sie ist, ohne der Vorerwartung zu entsprechen, kann in einer Art metaphysischen Beleidigtseins registriert werden. So wie es an Mitmenschen Enttäuschte oft tun, tut es der metaphysisch Enttäuschte: Er zieht sich in einen metaphysischen Schmollwinkel zurück, hinter die selbst-

---

* Das hier Gesagte ist weiter ausgeführt in: Georg Siegmund, Buddhismus und Christentum. Vorbereitung eines Dialogs. 1968

gezogene Schranke eines grundsätzlichen Agnostizismus und verweigert es, sich auf die letzten Fragen überhaupt einzulassen. Auf einen solchen Agnostizismus treffen wir beim genuinen Buddhismus. Ja, hier wird sogar darüber hinaus noch der Versuch unternommen, das faktisch Entstandene wieder auszustreichen durch ein Sich-Zurückziehen und Wieder-Eingehen in den Anfang, aus dem alles Gewordene hervorgegangen ist.

So wie sich der von Menschen Beleidigte vorschnell zurückzieht und sich weigert, noch einmal die Hand zur Versöhnung auszustrecken, so lehnt der grundsätzliche Agnostiker die Mühe ab, durch das faktisch Gegebene durch- und rückzufragen auf den letzten Seins-Grund hin, in einer zwar meist nicht ausgesprochenen, aber in Wirklichkeit vorhandenen Stimmung eines heimlichen Grolles, ja einer stillen Rachsucht, die sich etwa so formulieren läßt: „Man" hätte eigentlich ein apriorisches Recht auf volle Wahrheit und Wahrhaftigkeit gehabt! Es ist nicht zu leugnen, daß es in der Geistesgeschichte der Menschheit immer wieder lange Perioden eines grundsätzlichen agnostischen Sich-Verschließens gegeben hat. „Man" hat sich dabei etwa auf das „Ewige Selbst" zurückgezogen und die Weigerung, sich noch einmal zu öffnen, um die Mühe des Suchens auf sich zu nehmen, durchgehalten.

Wer sich aber innerlich geöffnet hat, sich dem im Vergänglichkeitserlebnis aufgegangenen Sinn von Sein zu stellen, dem wird zugleich aufgehen die Scheidung von Sein, das in sich und aus sich ist, von jenem anderen Sein, das nicht aus sich ist. Darin besteht ja eben das alles durchdringende Leid des Vergänglichkeitserlebnisses, daß das eigene Sein nicht als jenes Sein erfahren wird, auf das hin eigentlich das eigene Sein angelegt erlebt wird und, das zu sein, man im Grunde erwartet hatte. Damit ist im Keime die Scheidung von in sich stehendem und aus sich seiendem göttlichen Sein von gesetzt geschöpflichem Sein vorgenommen, wenn auch noch nicht in reflexer Bewußtheit vollzogen. Das der vorauseilenden intuitiven und selbstsicheren Seinseinsicht mühsam nachhinkende reflexe „Nach"-Denken kann mit aufdringlicher Geschwätzigkeit die grundlegende Seinseinsicht bekritteln, den ersten Eindruck abschwächen, ja gar skeptisch zersetzen. Umgekehrt vermag ein volles Sich-Erschließen und Bedenken des Eingesehenen die Sicherheit zu verstärken.

Das Entscheidende am Vergänglichkeitserlebnis ist die Einsicht, daß das eigene Sein in den Zeit-Ablauf hineingestellt ist. Es ist nicht schlechthin. Vielmehr erfährt sich der Mensch auf einen in der Zeit verlaufenden Lebensweg gesetzt und fragt zurück: Woher? Er weiß sich mit dem Gesicht auf das Kommende hingerichtet und fragt darum: Wohin? In diesem Fragen ist er sich bewußt, daß er einer Zielausrichtung bedarf, soll sein Leben wert sein, weiter zu existieren. Tatsächlich sind auch die beiden Fragen: Woher? und Wohin? die Grundfragen, welche sich dem geistig aufgebrochenen Menschen so aufdrängen, daß er ohne eine Beantwortung letztlich nicht leben kann.

Freilich schreitet die geistige Bildung eines Menschen häufig nicht soweit voran, daß er für sich die Fragen mit voller Klarheit zu stellen, geschweige zu beantworten vermag. Viele kümmern geistig ihr Leben lang so sehr dahin, daß sie nie die Kraft zu eigenem nach den Seins-Gründen auslangenden Fragen aufbringen. Weil ihnen die geistige Eigenkraft abgeht, wenden sie sich vertrauensvoll an andere, an geistig größere und sie überragende Menschen und erwarten von diesen Antworten, welche ihnen den Lebensweg weisen. Es gibt keinen Menschen, der so auf sich bauen kann, daß er nicht immer wieder ausschaut nach Rat und Hilfe von anderen, denen er sein Vertrauen schenken kann.

Für die Existenznot jedes Menschen ist es charakteristisch, daß er „Weg-Weisung" braucht. Zu den Grundtatsachen seines Lebens gehört es eben, daß er „Viator", „Wegschreiter", ist. Nie ist sein Sein endgültig fertig; nie hat er „die" Heimat erreicht. Vielmehr rollt sein Leben wie eine Kugel über eine Fläche, ohne anhalten und sich endgültig festsetzen zu können. Jeder sentimentale Versuch, einen Augenblick zu halten, ihm „Ewigkeit" zu verleihen, ist eine Selbsttäuschung, welche die harte Wirklichkeit immer wieder brutal zerreißt. Vom Strom der Zeit werden beide fortgerissen: Mensch und Halt.

Gehört die Erfahrung, mit seiner Existenz ganz in den Zeitstrom geworfen zu sein, zu den menschlichen Ur-Erfahrungen, so auch die Einsicht in die Grundaufgabe des menschlichen Daseins, den „Weg" in dieser Lebenszeit bis zu dem vorgesetzten Ziele hin zu durchschreiten. Darum ist „Weg" eines der Ur-Worte, das Menschen immer wieder gefunden und verwendet haben, um sich in der zeitlichen Welt zu verstehen. Dabei war das Wort schon immer sehr früh von seiner ersten Bedeutung des mit den Füßen Begehbaren gelöst und sinnbildlich auf das ganze menschliche Leben übertragen worden.

So hat im Chinesischen das Wort für Weg „TAO" seit alters eine ganz ausgezeichnete Sinnaufladung erlangt, so daß damit „Wegweisung" und „Lehre" gemeint wird. Der Begriff „TAO" = „Weg", gehört mit dem anderen Begriff „TIEN" = „Himmel" zu den zentralen Begriffen der frühchinesischen Religion, und liegt über die ältesten Urkunden Chinas in eine nicht mehr faßbare Vergangenheit hinaus. In späterer Zeit — bei den sog. Sung-Denkern — wurde TAO geradezu zu einem Synonym für TIEN.* Wir sind berechtigt, das Wort „TAO" mit „Religion" zu übersetzen, und zwar Religion im Sinne eines lebenspraktischen Heilsweges, wenn auch noch nicht im Sinne einer theologischen Doktrin. Auch Laotse, der gemeinhin als Begründer des Taoismus gilt, hat diesen Begriff nicht neu geschaffen, sondern aus der Tradition übernommen und ihn neu zu Ehren gebracht. Er ist Teil der chinesischen Geisteswelt und findet sich auch in der Gedankenwelt des Konfuzianismus. Was alte Religionsstifter

---

* Vgl. Olaf Graf, TAO und JEN. Sein und Sollen im sungchinesischen Monismus. Wiesbaden 1970. Besprechung in dieser Nummer.

meist wollten, war nicht, einen wirklich neuen Heilsweg, so eine neue Religion, zu stiften. Vielmehr hielten sie sich für verpflichtet, den alten Weg, der ihnen verschüttet und unkenntlich schien, wieder freizulegen und ihn neu zu lehren. Dabei ist der persönliche Lebensweg des einzelnen geweitet und eingebettet in den großen „Weg des Himmels", den großen Weg des ganzen Alls, den auch der einzelne Mensch zu begehen hat, will er sicher ans Lebensziel gelangen.

Auch in der Religion des Alten und des Neuen Testamentes ist „Weg" ein Kernwort, das immer wieder Verwendung findet, zunächst einmal im Sinne der „Wege Gottes", die dieser seine Geschöpfe führen will, dann auch im Sinne der Wege, die er den Menschen vorschreibt, die sie zu gehen haben, wollen sie das Heil finden. Dabei verdichtet sich die allgemeine Vorstellung von Weg überhaupt zu der Vorstellung von den beiden Wegen, zwischen denen sich der Mensch zu entscheiden hat. Nur der enge Weg führt nach oben ins Heil, während der breite Weg nach unten ins Verderben führt. Darüber und dahinter steht jener, der von sich selbst sagen kann, er sei „der" Weg schlechthin.

Hier ist es Gott selbst, der von sich aus, gewissermaßen von oben her, den Weg freilegt und ihn den Menschen zeigt. Wo aber Menschen von sich aus den Weg ihres Lebens suchen müssen, sind sie in eine schwierige Lage versetzt. Sie tasten nach den Wegen, geraten auf „Holzwege", in Sackgassen, verfehlen den richtigen Weg, müssen umkehren und von neuem Ausschau halten nach dem Weg, der zum Heile führt. Meist erreichen sie nicht jene geistige Bildung, die erforderlich ist, um die Frage nach Weg und Ziel klar zu stellen und mit den Mitteln des eigenen Geistes eine natürliche Wegerhellung aufzufinden. Noch steht das gedankliche Vortasten in Gefahr, zu einem unsachlichen Herumstreiten zu führen, wobei schließlich das Eigentliche und Entscheidende, die Heilssuche, außer Sicht gerät. Diese Gefahr hatte Buddha bannen wollen, als er bei seinen Jüngern immer wieder betont das rein theoretische Auslangen nach Wahrheiten abschnitt in der Meinung, dies könne doch nicht zu einem sicheren Ende führen. Ihm lag das unmittelbare Heilsstreben am Herzen. Es sollte vorrangig bleiben, darum hatte jedes aussichtslose Theoretisieren zurückzutreten. Hier liegt der Grund für den prinzipiellen Agnostizismus des ersten Buddhismus von Gautama Buddha selbst.

Wo aber keine Bremse eines grundsätzlichen Agnostizismus das Suchen Gottes blockiert, schreitet dieses auf intuitiv raschem Weg zu Gott voran. Im Vergänglichkeitserlebnis überwiegt der negative Aspekt, die nichtende Anwesenheit des Nichts im eigenen Sein, die Qual einer Aushöhlung, die zu einem allgemeinen Lebensgroll führen kann, aber nicht dazu führen muß. Auf die bewußte Erfahrung des eigenen kontingenten Seins besteht aber die erste natürliche Antwort im dankbaren Erstaunen darüber, daß sich überhaupt etwas zeigt, daß etwas da ist. Staunend und dankbar gibt sich der Mensch zunächst der Tatsache hin, daß er selbst da ist und sich ihm die Welt erschlossen hat. Ablehnung ist eine

späte nachträgliche Reaktion. Vorgängig ist die Beachtung des Positiven im faktischen Sein samt einer positiven Wertung dieses Seins. Eben das Beeindrucktsein durch das Positive im faktischen Sein samt seiner positiven Wertung veranlaßt unwillkürlich die Frage nach dem Seins-Grunde, da ja das zufällig Kontingente sich nicht selbst Grund sein kann, dieser Grund vielmehr hinter dem unmittelbar Erfahrenen beziehungsweise seinsmäßig im voraus liegen muß.

Der innerlich Aufgeschlossene nimmt von Verwunderung überwältigt und von Dankbarkeit erfüllt das sich ihm bietende Sein entgegen. Unwillkürlich fragt er sich, wem er sein Sein zu verdanken habe. Nichts vermag ungezwungener zu Gott hinzuführen als die dankende Entgegennahme des eigenen Seins.

In einer langen Entwicklung hat sich in der allgemeinen Geisteshaltung eine Sperrung der Sicht auf das Sein eingestellt; die Frage nach dem Sein ist nicht nur „in Vergessenheit" geraten, sondern in einer typischen Weise abgedrängt worden.

In heutigen Erörterungen über die Gottesfrage trifft man immer wieder auf die Behauptung, je weiter der Mensch in der technischen Beherrschung von Welt und Leben fortschreitet, desto weniger brauche er Gott; einmal wird er in seiner Lebensführung ganz von ihm absehen können. Der heutige Mensch vertreibe eine Flohplage nicht mehr durch eine Prozession, wie es die heilige Therese von Avila getan haben soll. Der Glaube an Gott stelle für den selbstherrlichen Menschen, der sich in seinem Leben selbst zu helfen weiß, lediglich ein atavistisches Rudiment aus einer Zeit eines naiven Aberglaubens dar.

Ohne auf die Genese der modernen Autonomieauffassung vom Menschen einzugehen, wollen wir hier nur ein typisches Zitat anführen. In seiner „Dialektik der Natur" nennt Friedrich Engels die Arbeit nicht nur die „Quelle alles Reichtums"; sie ist ihm „noch unendlich mehr als dies". Er sagt von ihr geradezu: „Sie hat den Menschen selbst geschaffen"*. Dieser Gedanke ist es, der in der Geistesgeschichte der Neuzeit unendlich variiert wird, aber im Grunde derselbe bleibt, bis Sartre dem Menschen die absolute Freiheit zuschreibt, sich wie Gott selbst ein Wesen zu geben. Solches Philosophieren verharrt grundsätzlich im Bereich des Phänomenalen; das Überschreiten der Grenzen zum Seins-Grund hin ist verboten. Daß damit ein ganz elementarer logischer Fehler begangen wird, den jedes Kind zu durchschauen vermag, wird bei der krampfhaften Abdrängung der Sicht auf das Sein aus affektiven Gründen nicht zugestanden. Es ist doch eben so, daß ein Mensch erst in seinem Wesen und seiner Natur mit ihren Möglichkeiten da-sein muß, ehe er daraus etwas machen kann; ehe er sich „zu etwas" machen kann. Aber jeder „self-made-man" hat nur deshalb aus sich etwas zu machen vermocht, weil er in seinem Sein die Voraussetzungen dafür vorfand.

Auch der technisierte Mensch kommt an der grundlegenden Tatsache nicht vorbei, daß ihm sein Leben vorgegeben ist und vorgegeben bleibt; daß er niemals

---

* Friedrich Engels, Dialektik der Natur. Berlin 1961 S. 179

seinen eigenen Seins-Grund so einholen kann, daß er sich aus sich selbst besitzen würde. Bei seiner hektischen Befassung mit der Welt gewinnt er zwar tatsächlich viel mehr Lebenshilfen als der technisch unbeholfene Mensch früherer Zeiten. Aber die von ihm erfundenen und verwendeten Lebenshilfen bleiben immer nachträglicher Art; immer bleibt er angewiesen auf Verwendung und Auswertung vorgegebener Kräfte, die er selbst nicht gemacht hat. Vor allem aber vermag er seine eigene Vergänglichkeit nicht zu überspielen; er kann nie den Tod überspringen. Ganz im Gegenteil nutzt er seine Kräfte bei seinem hektischen Tun so ab, daß er seine Kräfte vorzeitig verschleißt. Immer häufiger reißt ein plötzlicher vorzeitiger Tod ob Raubbau seiner Kräfte die Vorantreiber der Technik aus ihrem Leben.

Daß selbst die Führer des technischen Fortschrittes in der selbstherrlichen Losbindung von der vorgegebenen Natur ein Verhängnis sehen, das sich mit der Zeit zu einem Fluch auswirkt, sei an einem Beleg aufgezeigt. Wilhelm Röpke hat als „Architekt der Sozialen Marktwirtschaft" Weltruf gewonnen. Er verband nationalökonomische Sachkunde mit einer höchsten Empfindlichkeit für das Moralische. Er sah den Menschen selbst bedroht und warnte vor der großen Gefahr einer „Abschaffung des Menschen". In einem Aufsatz über „Säkularisierung, Selbstvergottung und Herrschaft der Willkür" entlarvt er „eine Geisteshaltung, die tief in grundsätzlichen Wandlungen des philosophischen Gesamtbildes der für unsere Zeit repräsentativsten Geister verwurzelt ist". „Die entschiedene Säkularisierung des geistigen Gehaltes unserer Zeit mit ihrer Abstumpfung und schließlichen Auslöschung des religiösen Sinnes, die Auflösung letzter und transzendent bestimmter Normen, Werte und Glaubensvorstellungen, der ‚Nihilismus' im Sinne der Zerstörung des Begriffs der Wahrheit, der absoluten Werte und des immateriellen Sinnes des Lebens und der Welt" hat zweierlei zur Folge: Es wird nicht nur der Sinn für das Absolute und objektiv Vorgegebene aufgelöst, in das dadurch entstehende Glaubensvakuum werden Ersatzbildungen ideologischer Art geradezu eingesogen, welche als Pseudo-Religionen direkt auf Zerstörung der wirklichen Ordnung ausgehen. „Die Pseudo-Religionen sind deshalb unecht, weil sie die leidenschaftliche Leugnung aller transzendenten Kräfte in sich schließen und statt dessen die Selbstvergottung des Menschen an ihre Stelle setzen. . . Hier stoßen wir nun zugleich auf eine wesentliche Ursache einer Geisteshaltung, die . . . zu einem wahren Fluch unserer Zeit zu werden droht. . . Von der Säkularisierung, vom extremen Positivismus und von der völligen Autonomie des Menschen ist es nur ein Schritt zu . . . dem Drang, sich völlig von allem zu befreien, was die absolute Selbstherrlichkeit des Menschen zu beschränken scheint. Es ist die Tendenz zur totalen Emanzipation des Menschen. Ihr Endziel ist es, den Menschen von allen Wurzeln abzuschneiden und ihn von allen Fesseln oder äußeren Kräften zu lösen, die dem neuen Gott, dem Mensch-Gott, unerträglich erscheinen... Das, was der moderne Gott-Mensch als besonders demütigend emp-

findet, ist natürlich der Bereich des unbewußten Seelenlebens in seinem eigenen Inneren, sein eigener Verfall in Krankheit und Schwinden der Kräfte und seine schließliche Auflösung im Tode ... Während für die Krankheit die moderne Medizin zu Hilfe gerufen wird, bleibt die höchst unbequeme Tatsache des Todes ..."*.

Seit Laplace bis Julian Huxley ist immer wieder die Behauptung aufgestellt worden, „Gott" sei eine Hilfshypothese, deren ein heutiger Naturwissenschaftler nicht mehr bedürfe. Indes steht es hiermit ganz ähnlich wie mit der Existenz des Menschen. Solange wir in Seins-Vergessenheit nur innerhalb des positivistischen Bildes der Natur verbleiben, können wir von Gott absehen. Aber es fehlen auch heute nicht Naturforscher, welche sich mit dem Immanentismus einer reinen Binnenwelt-Erklärung nicht zufrieden geben, sondern angesichts der Zeitverhaftung des Kosmos die meta-physische Frage nach dem Seins-Grund der ganzen Welt stellen. Indes wollen wir hier die kosmologische Seite der Frage nach Gott noch außer acht lassen. Für des Menschen grundlegende Existenzerhellung ist Gott keineswegs bloß eine Hypothese, die man beliebig anhängen oder auch weglassen kann, ohne daß sich damit für das Leben des Menschen und der Menschheit etwas Wesentliches ändern würde. Ganz im Gegenteil langt die metaphysische Anlage, die nach dem Seinsgrund fragen muß, derart nach Gott aus, daß das Fehlen einer sachgerechten Antwort — wie das Beispiel von Sartre und vieler anderer, die Hand an sich gelegt haben — eine „authentische Neurose" zur Folge hat, daß darüber hinaus die Voraussetzungen des menschlichen Gemeinschaftslebens — wie etwa Wilhelm Röpke gezeigt hat — ruiniert werden. Eben die tieferen Analysen der Selbstmordforschung tun einhellig dar, daß die grundlegenden Fragen des Menschen nach seinem Woher und Wohin, sind sie einmal in voller Bewußtheit aufgebrochen, mit derartiger Vehemenz Beantwortung erheischen, daß ein nihilistischer Agnostizismus den vergeblich Fragenden der Selbst-Vernichtung überantwortet*. Ein Agnostizismus, der grundsätzlich die Beantwortung der Grund-Fragen verweigert, hat eine Versehrung des geistigen Wesenskernes zur Folge, die dem Menschen die Luft abwürgt, in der er geistig atmen kann.

„Gott" ist keineswegs bloß eine tröstende Lebenshilfe für innerlich in ihrem Lebenswillen Gebrochene, für Haltlose, denen ein in sich gefestigtes Selbstbewußtsein abgeht. Jede Psychologisierung des Gottesglaubens schiebt die ganze Frage auf ein falsches Gleis, verharmlost in einer ungehörigen Weise auf oberflächlicher Ebene, was den Menschen in einer viel tieferen Schicht angeht. Kein

---

* Wilhelm Röpke, Fronten der Freiheit. Wirtschaft — Internationale Ordnung — Politik. Eine Auslese aus dem Gesamtwerk von Grete Schleicher, hrsg. v. H. O. Wesemann. 1966 S. 100 ff.

* Vgl. hierzu: Georg Siegmund, Sein oder Nichtsein. Die Frage des Selbstmordes.

Mensch, auch nicht der mit einer gesunden Lebensbejahung, entgeht dem Erlebnis der Ur-Kontingenz. Jeden nötigt diese Erfahrung in eine Entscheidung hinein, ob er in dankbarem Bejahen das, was sich ihm zeigt, auch sein vorgegebenes Selbst, das er nicht hat wählen können, bejaht oder ob er sich in Lebensgroll zurückzieht und es verneint. In der notwendigen Konsequenz der Bejahung liegt die glaubensmäßige Anerkennung Gottes. Ob ein Mensch zum Glauben an Gott kommt oder nicht, wird in einer ganz anderen seelischen Tiefe entschieden, als es eine gewisse Bedürfnis-Theologie Schwächlingen einreden will.

Es tut an dieser Stelle not, daß wir uns in aller kritischen Klarheit absetzen von heute gängigen Halbheiten, welche auf der einen Seite einem zum Zuge gekommenen Agnostizismus verfallen, die Seinsfrage nach Gott überhaupt nicht mehr zu stellen wagen, andererseits aber nicht den Mut zu radikaler Konsequenz aufbringen und darum durch die Hintertür eines seelischen Bedürfnisses dem Menschen noch eine Gottes-Idee belassen wollen, wobei aber die Frage nach ihrer Realität ausgeschaltet bleibt. Stillschweigend wird hier die grundlegende Frage nach dem Sein Gottes ausgeklammert, dafür im Sinne eines reinen Psychologismus nur die andere Frage gestellt, ob der Mensch ohne Gottes-Idee leben könne. Dabei wird der Gottes-Idee etwa der Rang eines „Archetyps" belassen, das heißt, diese Idee wird als eine der Urideen, welche sich in der seelischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit langsam herangebildet haben, anerkannt. Zu ihrer Erklärung wird auf die kollektive Erfahrung langer Generationenreihen von Menschen hingewiesen. So soll sie zu einer innerseelischen Macht herangewachsen sein, die vom heutigen rationalisierten Menschen nicht ungestraft ignoriert und mißachtet werden dürfe.

Tut dies dennoch der heutige Mensch in der Meinung, er dürfe völlig selbstherrlich über sein Leben verfügen, so muß er damit rechnen, daß ihn die mißachtete Macht des religiösen Archetyps von hinten anfällt, ihm in seine einsamen Stunden nachschleicht, in seinen Träumen beunruhigt und in seelische Erkrankungen hineintreibt, bis er schließlich kapituliert und sich der Übermacht des ignorierten Archetyps ergibt. Der typische Rat, den der Psychotherapeut solch seelisch Erkrankten gibt, lautet: Setze dich mit der aus deinem Unterbewußtsein aufstrebenden Macht auseinander, erkenne sie an und bemühe dich, ihren Forderungen zu entsprechen.

Hier hat ein ausgesprochener Psychologismus die ganze Gottesfrage abgedichtet gegen die Tiefe, in der sie eigentlich steht. Sie gehört der ursprünglichen metaphysischen Seins-Tiefe an, die schon im Kinde aufbrechen kann, so daß es ganz von selbst die Fragen nach dem Letzten stellt, die aber nachträglich durch die Tyrannis einer geistigen Mode so abgedrängt werden können, daß der einzelne, der in den Sog des Massengeistes geraten ist, den Mut verliert, die letzten Fragen überhaupt noch zu stellen. Indes kann es nicht genügen zu fragen, ob die Gottes-Idee eine mehr oder minder notwendige seelische Eigenmacht darstellt, der Rech-

nung getragen werden muß, soll der Mensch seelisch gesund bleiben. Eine lediglich pragmatische Erledigung der ganzen Glaubensfrage unter Ausklammerung der Seins- und Wahrheitsfrage vermag höchstens eine aufschiebend provisorische, nie aber eine endgültige Erledigung zu bieten. Denn der sich fragwürdig gewordene Mensch fragt nicht mehr bloß nach seinen seelischen Funktionen; er fragt nach seinem Seins-Grund wie nach dem Sinn des Lebens, in dem ihm — wie er ahnt — eine absolute, von seinen Wünschen und Wollen unabhängige Aufgabe seines Lebens gestellt ist. Soll der in seiner geistigen Tiefe von einer „authentischen Neurose" versehrte Mensch wirklich geheilt werden, so muß die Frage nach dem Letzten eine sachgerechte Antwort erhalten.

Die Selbstbeschränkung des Psychologismus verschüttet wieder jene sich bereits im Kind erhebenden Seinseinsichten, die — man könnte fast sagen: mit instinktiver Sicherheit — zu Gott hinführen. Ist Bewußtsein Selbst-Habe mit der Fähigkeit, sich zu sich selbst zu verhalten, so ist im Verwunderung erregenden Auftauchen des eigenen Selbst mit einer ersten Selbst-Gewinnung die Einsicht mitenthalten, daß die eigene Existenz nicht vom Ich gesetzt worden sein kann, ist ja die bewußte Selbst-Habe erst eine Folge des Zu-sich-Kommens, nicht aber seine Voraussetzung. Daran anschließend gleitet das Denken des sich als gesetzt wissenden Menschen unwillkürlich hin zu einem, der die menschliche Existenz gesetzt haben muß. Damit ist jeder anhebende Glaube in seinem Kern — wie auch Kierkegaard richtig gesehen hat — eine Rückbeziehung auf den ersten Seinsgrund und damit ein Sich-durchsichtig-werden „in der Macht, die es setzte"*.

Weigert sich aber der Mensch, diese wissentliche und willentliche Rückbeziehung vorzunehmen, versucht er gegen alle Möglichkeit, sich auf sich selbst zu gründen und sich selbst genugzutun, so treibt er damit notwendig in eine innere Zerspaltung, die er als Ver-Zweiflung erfährt. Diese Verzweiflung steigert sich bis zum kalten Brand, da der Mensch in seiner Natur aufs Unendliche angelegt ist, er dieses aber in seiner Endlichkeit nicht zu realisieren vermag. In seinen Analysen ist Kierkegaard dieser Verzweiflung des Menschen bis in die letzten Schlupfwinkel nachgestiegen. Hingegen handelt der sich an den Seins-Quell Rückbindende gemäß den tiefsten Intentionen seines eigenen Wesens und gewinnt damit die innere Einung mit seiner eigenen Natur. Im Gegensatz zum Unfrieden der inneren Entzweiung zeigt sich diese Einung in einem tiefen Wesens-Frieden an.

Tätigt der von einer langen religiösen Tradition Getragene die innere Rückbeziehung wie von selbst, so empfindet der skeptisch entwurzelte Mensch von heute viel stärker den Wagnis-Charakter dieser Rückbeziehung. Er muß einen „Sprung" wagen hinein ins Dunkel des Unsehbaren, des nie durch unmittelbare

---

* Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, hrsg. v. Diem und Rest 1956 S. 76

Erfahrung Verifizierbaren. So kommt es, daß er in Angst vor dem Sprunge an sich hält und den Mut zum letzten Absprung nicht aufbringt. Statt dessen neigt er dazu, sich nachträglich auch jene intuitiv zu Gott hinleitenden Sachgründe wieder skeptisch zersetzen zu lassen.

In jener Grund-Entscheidung für eine religiöse Rückbindung oder ein Sich-in-sich-Verschließen und trotziger Verweigerung spielt das Gewissen eine besondere Rolle, die es eigens zu erhellen gilt. Seine Erweckung und Bildung erfolgt — wie schon erwähnt — nur in langem Sich-Begegnen und Sich-Absetzen von Anderen. Auf sich allein gestellt vermöchte kein Mensch zu vollmenschlichem Selbstbewußtsein zu gelangen. So gehört der Andere in sein Leben wie das eigene Selbst. In der liebenden Begegnung wie in der streitenden Auseinandersetzung heben sich Eigenbereich und Fremdbereich voneinander ab. Dabei stößt der zum Ausufern neigende Trieb des Haben- und Genießen-Wollens an Schranken, die ihm das Eigenrecht des Anderen setzt. Der Andere kann nicht nur immer als der Gebende erfahren werden; er wird auch als der Fordernde und Gebietende, vor allem als der hart Verbietende erlebt. Dabei erhebt sich die Frage, ob und wann der Andere das Recht zu gebieten und zu verbieten hat. Sehr früh schon bildet sich im jungen Menschen die Einsicht, daß der Andere Rechte besitzt, deren Forderungen schmerzlich in sein eigenes Leben eingreifen, ohne daß er sich dem entziehen könnte. Freilich prellen Eigenwilligkeit und Eigensucht immer wieder gegen diese Schranken vor, versuchen die berechtigten Forderungen der Anderen beiseite zu schieben und sich dennoch durchzusetzen. Schon das kleine Kind versteht es, dafür Augenblicke auszunützen, da es sich nicht beobachtet glaubt.

Hierbei kommt es unumgänglich zu Erfahrungen von Schuld und Scham; sie gehören zu den menschlichen Ur-Erlebnissen. Wird der Eigensüchtige bei seinem unerlaubten Tun überrascht, weiß er den Blick des Anderen auf sich gerichtet, so fühlt er sich zugleich „ertappt" und „gerichtet". Unwillkürlich errötet er; Scham steigt in ihm auf. Eben diese Regung ist von so fundamentaler Bedeutung, daß es nötig ist, etwas näher darauf einzugehen. Wer sich vor einem Anderen beschämt weiß, erfährt den Anderen als einen in sich stehenden Anderen, der ihm so unmittelbar gegenüber und gegenwärtig ist, daß er sich dabei des Leiblichen als eines vermittelnden Mediums nicht bewußt wird. Der Andere ist das wirkliche Gegenüber von mir mit einer von mir nicht beherrschten und auch nicht beherrschbaren Eigenständigkeit, dessen Beobachten und Sinnen ohne alle Worte auf mich gerichtet gefühlt werden kann. Schon seiner Miene, seiner Haltung, seinem Gesichtsausdruck merke ich an — offensichtlich ganz unmittelbar —, ob er sich innerlich mit mir befaßt, ob er bald aus seiner Reserve heraustreten und zu mir eine aktive Stellungnahme einnehmen wird. Nirgendwo wird ein Jenseits zu mir selbst, eine wirkliche Transzendenz des eigenen Seins so hart, oft brutal scharf erfahren wie in dem Gegenüber des Anderen, der mich ertappt hat und seinen Blick auf mich gerichtet hält. Das Erfahrnis des Anderen reißt mich aus

allen solipsistischen Träumereien heraus. Schlagartig weiß ich mich vom Anderen entdeckt und gefordert. Schon das bloße hartnäckige Angeblicktwerden, ja bereits ein kurzer Blick, der gerade mir in einem Getümmel von Ereignissen zugeworfen wird, kann als Aufforderung verstanden werden, mich vor dem Anderen zu rechtfertigen.

Ein im Angeblicktwerden aufsteigendes Schamgefühl legt ein unmißverständliches Zeugnis dafür ab, daß der Fremde ebenso existiert wie ich. Zwei menschliche Personen mit ihrem undurchdringlichen und unaufhebbaren Eigensein stehen sich hier als Tatsachen gegenüber, die beide allem denkenden Setzen voraus sind. Daß der Andere, der mich in einer bestimmten Lage anblickt, mich zugleich bei etwas ertappt, was ich eigentlich als mein intimstes Geheimnis bei mir verborgen halten wollte, vermag mich bis ins Herz hinein zu treffen. Schmerz und Scham steigen dabei unwillkürlich in mir auf. Zugleich geht mir auf, daß auch jedes andere Geheimnis, das ich eifersüchtig zu hüten trachte, wider meinen Willen durchsichtig werden kann, so daß ich bis auf den letzten Grund meines Herzens entdeckt werde. Hinter den Einzelfällen eines Ertapptwerdens und eines Erblicktwerdens, wobei jeweils einzelne Geheimnisse durchsichtig werden, erhebt sich die Möglichkeit von einem Gegenüber, angesichts dessen letztlich überhaupt keine Geheimnisse verborgen werden können. Es taucht der Gedanke an Einen auf, der alles zu durchblicken vermag, vor dem jeder in seinem Innersten offenliegt. Die Idee dieses absoluten Einen füllt sich mit Leben, wenn in ihm zugleich der absolute Seinsgrund erblickt wird, der Seinsquell, aus dem mein eigenes kontingentes Sein stammt.

Daß wir in dem moralischen Gefordertsein durch ein höchstes allessehendes Wesen eine Hauptwurzel jedes Gottesglaubens zu sehen haben, ist durch eine breite Fülle religionsgeschichtlicher Tatsachen belegt. Der italienische Religionsgeschichtler Raffaele Pettazzoni ist in der Sichtung eines riesigen Materiales zu dem Ergebnis gelangt, daß der Begriff des höchsten Himmelswesens, das kraft seiner Lichtnatur allwissend ist, das menschliche Tun beobachtet, straft und belohnt, zu dem Grundbestand jeder Religion gehört. Schon bei den Hirten- und Viehzüchtervölkern zeigt sich voll entfaltet die Vorstellung von einem allwissenden, das heißt alles sehenden höchsten Wesen, welches vom Himmel aus — etwa vermittels seines Symbolauges, der Sonne — den Menschen bis ins Herz schaut, ihre Taten beobachtet, Lohn und Strafe austeilt*.

Jean-Paul Sartre kennt diese eigentümliche Transparenz des menschlichen Innern, das eigentlich einem göttlichen Gegenüber völlig offen liegt. In einem Sophismus freilich weicht er diesem göttlichen Gegenüber aus. In seinem Hauptwerk „Das Sein und das Nichts" stehen folgende Sätze: „Das Erblickt-werden

---

* Vgl. hierzu: Raffaele Pettazzoni. Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee 1960

läßt für uns (irgendwelche) Subjekte auftauchen und stellt uns vor die Gegenwart einer unbezifferten Realität. Sobald ich aber hinblicke, grenzen sich die, die mich anblicken, die anderen Bewußtseinsindividuen, zu einer Vielheit voneinander ab. Wenn ich dagegen den Blick als die Gelegenheit zu konkreter Erfahrung beiseite lasse und versuche, die unendliche Ununterschiedenheit der menschlichen Gegenwart rein formal zu denken und sie unter dem Begriff des unendlichen Subjekts, das niemals Objekt ist, zusammenfasse, so erhalte ich einen inhaltslosen Begriff, der sich auf eine unendliche Reihe mystischer Erfahrungen der Gegenwart anderer bezieht, einen Begriff von Gott als dem allgegenwärtigen und unendlichen Subjekt, für das ich existiere"*.

Der Rekurs auf das formale transzendentale Subjekt, dem keine eigene Wirklichkeit zukommt, muß angesichts dessen, was Sartre an anderer Stelle über seine eigene Jugend berichtet, als Ausweichen vor Gott bezeichnet werden, dem er eigentlich schon begegnet ist, den er aber als Zeugen seines Tuns nicht dulden wollte. Längst war ihm Gott bekannt, einmal aufgrund des Aufbruches der eigenen metaphysischen Tiefe, dann auch aufgrund seiner — freilich offensichtlich recht unzulänglichen — religiösen Erziehung. Selbst das Beten zu Gott war dem Kinde Herzenssache gewesen, später freilich zur bloßen Gewohnheit abgesunken. Dann aber trat ein Ereignis ein, das den göttlichen Zeugen ein für allemal vertreiben sollte.

Trotz der religiösen Gleichgültigkeit der Großeltern, bei denen Jean-Paul aufwuchs, war er als Kind zunächst religiös. „Ich kniete jeden Tag mit gefalteten Händen auf dem Bett und sprach mein Gebet, dachte aber immer seltener an den lieben Gott", berichtet Sartre (Wörter 58). Zwar wurde der Knabe in die Religionsschule geschickt, aber der Antiklerikalismus des Großvaters hatte bewirkt, daß er diese Schule betrat mit dem Gefühl, jetzt in Feindesland zu sein.

Aufmerken macht uns die Angabe, wann und warum er die langsam erkaltende Beziehung zu Gott ganz abbrach. „Einige Jahre verkehrte ich noch offiziell mit dem Allmächtigen; auf den privaten Umgang mit ihm hatte ich verzichtet. Ein einziges Mal hatte ich das Gefühl, es gäbe ihn. Ich hatte mit Streichhölzern gespielt und einen kleinen Teppich versengt; ich war im Begriff, meine Untat zu vertuschen, als plötzlich Gott mich sah. Ich fühlte seinen Blick im Innern meines Kopfes und auf meinen Händen; ich drehte mich im Badezimmer hierhin, bald dorthin, grauenhaft sichtbar, eine lebendige Zielscheibe. Mich rettete meine Wut: ich wurde furchtbar böse wegen dieser dreisten Taktlosigkeit, ich fluchte, ich gebrauchte alle Flüche meines Großvaters, Gott sah mich seitdem nie wieder an" (59).

---

* Jean-Paul Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Antologie. Bearb., herausgegeben u. übers. von Justus Streller 1952 S. 231

Der junge Sartre hatte Gottes in seinen Nöten bedurft; er hatte ihn gesucht, ohne sich dieses Suchens klar bewußt zu sein. Doch der geahnte und gefundene Gott sollte nicht lange in seinem Herzen leben. „Da er in meinem Herzen keine Wurzeln schlug, vegetierte er einige Zeit in mir und starb dann" (59) — den einzigen Tod, den Gott sterben kann, den Tod in einem Menschenherzen, das ihn vertreibt.

Gott als Zeuge darf nicht leben; er muß sterben — ist nicht nur bei Sartre der Grund für den Abbruch der Beziehung zu Gott. Auch bei Nietzsche war es die Unwilligkeit, Gott als Zeugen zu ertragen, was zum persönlichen Bruch mit Gott führte. Gott — „mußte sterben, er sah mit Augen, welche alles sahen, — er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle verhehlte Schmach und Häßlichkeit . . . Der Gott, der alles sah, auch den Menschen: dieser Gott mußte sterben! Der Mensch erträgt es nicht, daß solch ein Zeuge lebt"*.

Es ist wichtig festzuhalten, daß Sartres Atheismus nicht darin seinen Grund hat, daß „Gott" dem Erwachsenen zu einer sachlich überflüssigen Hypothese ohne Erklärungswert herabgesunken wäre, zu einem unnütz gewordenen Ballast, der abfällt, zu einem zu eng gewordenen und geplatzten Kinderkleid, das abgelegt wird. Vielmehr wird der in die Tiefen schauende Gott vertrieben, weil seine Anwesenheit den Menschen in der Sünde stört.

Nicht im Bereich des sachlichen Denkens über Welt und Leben, sondern im Gewissen, dem Allerpersönlichsten des Menschen, fällt die Entscheidung über Gottesglaube oder Unglaube. Hier ist der tiefste Kern des menschlichen Wesens wie seine höchste Spitze. Darin begegnet der Mensch seinem göttlichen Gegenüber. Wie schon in der Adamsgeschichte sucht sich der schuldig gewordene Mensch vor dem Auge Gottes zu verstecken. Eben die Versehrung des Gewissens ist es, was die Sicht zu Gott zuzieht, verdüstert, Gott aus dem Menschenherzen vertreibt, bis er „gestorben" scheint.

Der Angelpunkt des ganzen Geschehens ist das paradoxe Erlebnis der Scham, die zugleich verhüllt und wieder enthüllt. Scham enthüllt mich mir, was ich bisher verhüllt hatte und was verborgen bleiben sollte. Ohne sie recht zu kennen, hatte ich mich davor gehütet, gewisse dunkle Seiten meines Wesens ans Licht zu ziehen. Dann aber hat sich ein unbarmherziges Licht in diese dunkeln Winkel ergossen, ohne daß ich mich noch weiter hätte zurückziehen können. In dieser Nacktheit schämte ich mich. Ich war es nicht selbst, der zu diesem Erleben den Anstoß gab. Es war das Auftauchen eines Anderen, sein Blick, der in mich eindrang und durchdrang, der es dazu brachte, daß ich mich vor ihm und vor mir selber schämte. Der Umstand, daß mich ein Anderer anblickt und ich in der Art, wie er mich anblickt, einen Vorwurf wittere, wirkt wie ein Katalysator auf das Anspringen

* Nietzsche, Zarathustra. II. Teil. Der häßliche Mensch

eines Verurteilens meiner selbst. Ich falle damit moralisch in mich zusammen und werde wie ein Nichts vor mir, aber auch vor dem Anderen. „Das Schamgefühl" — sagte Sartre richtig — „ist seiner Natur nach Anerkenntnis. Ich erkenne an, daß ich bin, wie andere mich sehen" (Das Sein 150).

Jede Regung der Scham bringt zutage, daß in meinem Wesen etwas eingerissen ist, was nicht hätte einreißen sollen. Diese Versehrung ist zugleich der Gefahrenpunkt, an dem sich erweisen muß, ob ich mich noch Gott zuwende oder mich von ihm abwende.

Der Streit darum, ob dem Menschen von heute eine Gotteserkenntnis leicht oder schwer, ja ob sie ihm überhaupt noch möglich ist, bleibt unentscheidbar, solange die Frage auf das Intellektuelle beschränkt wird. Es ist nicht zu leugnen, daß mit der Änderung des Weltbildes alte Argumente, mit denen man sich etwa im Mittelalter zufrieden gab, heute nicht mehr einleuchten. Damit aber fehlt nicht jeder Ansatz für einen Weg zu Gott. Eben die „Ur-Kontingenz" der menschlichen Existenz, welche der natürliche und gegebene Ansatz zum Aufstieg zu Gott ist, ist in unserer Zeit in einer phänomenologisch minutiösen Weise herausgearbeitet worden; von hier aus kann der Mensch zum Glauben an den wirklichen lebendigen Gott kommen. Er muß freilich nicht dazu kommen, weil eben hierbei mehr als das Intellektuelle im Spiele ist, das Gewissen des Menschen mit seiner Möglichkeit einer Alternativentscheidung.

Wird fortgesetzt.

Leonhard Gilens S. J.

Die Formen des Selbstgefühls

Das Selbstgefühl hängt innerlich mit dem Lebensgefühl zusammen. Es kann nur analysiert werden, wenn man den Blick ständig auch auf das Lebensgefühl gerichtet hält[1]. Als Lebensgefühl können wir mit Lersch jenen zuständlichen Gehalt des endothymen Grundes bezeichnen, in dem der Mensch sich der Tatsache seiner Existenz bewußt wird[2]; und zwar kommt ihm dieses Dasein unmittelbar, wenn auch vielleicht nur in einer gewissen Dumpfheit und Verschwommenheit als ein Wert oder ein Unwert zum Bewußtsein. Das Selbstgefühl stellt eine Strukturierung des Lebensgefühls dar. Im Selbstgefühl kommt uns unser individuelles Selbst zur Gegebenheit als abgehoben von der Umwelt und in einer gewissen Gegensatzstellung zu ihr, die sehr verschiedene Nuancen und Grade haben kann: von beinahe fließenden und kaum unterscheidbaren Übergängen (man denke an das erst langsam sich entwickelnde Ichbewußtsein des Kleinkindes) bis zu scharfen Aggressionen oder akzentuierten Defensivpositionen, wie sie z. B. in der Angst und besonders in den Phobien erlebt werden. So besteht für das Erleben eine echte Polarität zwischen dem Selbst bzw. dem Ich[3] und der sozialen und kulturellen Umwelt, in die der Mensch hineingestellt ist. Das Lebensgefühl des Menschen kann überwiegend vom Ich besetzt sein: er wird seiner selbst unmittelbar inne fast nur in dieser seiner Abgehobenheit von der Umwelt, auch in der Gegensatzstellung zur Um- und Mitwelt. Bei diesem Empfinden der Gegensatzstellung sind im Selbstgefühl leicht starke Tendenzen zu Aggressionen oder zur Verteidigung mitenthalten. Krankhaft wird dieses ichkonzentrierte Selbstgefühl im sog. sensitiven Beziehungs- und noch stärker im Verfolgungswahn. Beim sensitiven Beziehungswahn bezieht der Mensch alles, was andere z. B. auf der Straße reden, auf sich selbst; die Blicke der Leute gelten ihm; die Aufmerksamkeit der andern ist ganz auf ihn, auf seine Kleidung, seinen Gang, seinen Gesichtsausdruck, sein Erröten (Ereuthophobie) konzentriert[4]. Der Verfolgungswahn stellt in gewisser

---

1 Über Lebensgefühl vgl. Gilen, Lebensgefühl und Lebensgrundstimmung, Königst. Studien 15 (1969) 59—70.

2 Ph. Lersch, Der Aufbau der Person[11], München 1970, 301—346.

3 Auf den Unterschied zwischen Selbst und Ich braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Vgl. dazu C. G. Jung, Psycholog. Typen, Ges. Werke VI, Zürich 1960, 471 u. ö.; ferner J. Jacobi, Die Psychologie von C. G. Jung[4], Zürich 1959, 191 ff.

4 Vgl., auch zum folgenden, E. Bleuler, Lehrbuch der Psychiatrie[10], Berlin/Göttingen/Heidelberg 1960, 459 f. 450 ff.; G. Ewald, Neurologie und Psychiatrie[4], München/Berlin 1959, 321 f. 478 ff.

Beziehung eine einseitig auf Selbstsicherung verlagerte Intensivierung des Beziehungswahns dar: alle Blicke, alles Flüstern, die Reden und die Begegnungen mit anderen werden von dem Kranken so gedeutet, als ob er das fast ausschließliche Objekt der Beobachtung, der Beargwöhnung und der Verfolgung seiner Umgebung darstelle.

Im Bereich des Normalen finden wir ähnliche Phänomene, allerdings viel mehr abgetönt und harmonischer abgestimmt bei dem ausgesprochenen Ichmenschen, der auch mehr oder weniger alles auf sich bezieht und von dieser Egozentrik her die Menschen und die Verhältnisse beurteilt, naturgemäß in verkürzten und verzerrten Perspektiven. Anders ist das Selbstgefühl bei einem ichvergessenen Menschen, der sich mit Hingabe seiner Aufgabe widmet, seinem Berufe etwa, und sich ganz für den Dienst anderer einsetzt: die Mutter in der Familie, die Krankenschwester bei ihren Patienten, der Arzt und der Priester in ihren speziellen Berufen. Mit dem Erlebnis des Selbstgefühls kann das Empfinden der eigenen Existenz als eines Wertes oder auch eines Unwertes durchaus verbunden sein, aber auf dem Hintergrund der eigenen Stellung zur Umwelt und der Differenzierung von dieser Umwelt, in der der Mensch sein Leben zu gestalten hat.

Wir unterscheiden zwei Hauptformen des Selbstgefühls: das Eigenmachtgefühl und das Selbstwertgefühl. Das Eigenmachtgefühl gründet auf dem Empfinden der eigenen Macht oder auch der Ohnmacht, sich durchzusetzen und zur Geltung zu bringen. Im Selbstwertgefühl erlebt der Mensch seinen eigenen Wert und die eigene, auf dem Personsein gründende Würde (im positiven oder im negativen Sinn), wobei diese Würde im Menschen selber und in seinem Selbstbewußtsein bestehen kann oder auch erkannt wird in den Urteilen, die andere über uns fällen oder auch in ihrem Verhalten uns gegenüber zu erkennen geben.

I. Das gehobene, positive Selbstwertgefühl

1. Vielleicht enthält das Selbstwertgefühl nur oder doch vorwiegend das Bewußtsein der Geltung, die man bei anderen hat. Diese Geltung und Anerkennung, die andere uns, gewollt oder vielleicht auch ungewollt, entgegenbringen, kann sich zeigen in den Phänomenen von Lob, Anerkennung, Achtung, in Beifall, Liebe, Verehrung, Bewunderung, Ruhm[5]. Auch im Neid, den andere gegen uns hegen, mit dem sie uns begegnen, kann der Mensch das Bewußtsein der Geltung erfahren. Vielleicht genießt er diese Art widerwilliger und maskierter Anerkennung sogar mit besonderer Genugtuung. Sie liegt verborgen in den aggressiven und

---

5 Manche interessante Aspekte über diese Anerkennung usw. und ihre möglichen Auswirkungen in das Pathologische bringt das Werk von W. Lange-Eichbaum, Genie, Irrsinn und Ruhm, 4. Aufl. von W. Kurth, München/Basel 1956.

kaptativen Tendenzen des Neides, wie sie vor allem die Analysen von Schultz-Hencke[6] herausgearbeitet haben. Kaptative Tendenzen: der Neidische möchte gern die Werte und Güter haben, die andere besitzen; er mißgönnt sie ihnen nicht nur, er möchte sie ihnen entziehen und sich selber aneignen. Damit sind wir schon bei den aggressiven Tendenzen, den meist unterdrückten und gehemmten Gewalttätigkeiten anderen gegenüber. In vielen Fällen gesteht der Neidische sich selber diese Tendenzen gar nicht ein, er unterdrückt sie vielleicht, auch aus moralischen und religiösen Gründen. Daß aber solche Tendenzen vorliegen, kann sich z. B. in den Träumen zeigen, in denen der Mensch auf einmal oft sehr massive Aggressionen gegen Persönlichkeiten entwickelt, die ihm sonst recht nahestehen.

2. Das Bewußtsein des Wertes kann aber auch im Menschen selber beruhen. Es kann sein, daß er sich, auch bei selbstkritischer Betrachtung, vor dem eigenen Gewissen, vor dem Maßstab ethischer Ordnungen, vor dem ewigen Richter als einen Träger von wirklichen Werten ethischer, religiöser oder kultureller Art empfindet. Dann ist der Schwerpunkt des Selbstwertgefühles nicht nach außen verlagert, er liegt im Innern des Menschen selber und in seiner Beziehung zu transzendentalen Bereichen der Ethik und der Religion. Diese beiden je verschiedenen Orientierungen des Selbstgefühls können in einer gewissen Entsprechung zu der Typologie von C. G. Jung gesehen werden, zum Typus des introvertierten und des extravertierten Menschen. Der extravertierte Mensch wird, seiner ganzen inneren Struktur nach, den Schwerpunkt seines Selbstwertgefühls in der Geltung suchen, die andere ihm entgegenbringen; dabei können die Wege, auf denen diese Geltung gefunden wird, sehr verschieden sein. Sie sind weitgehend durch Veranlagung, Lebensgeschichte und zeitgeschichtliche Maßstäbe bestimmt. Der introvertierte Mensch ist, ebenfalls nach seiner personalen Struktur, eher darauf angelegt, den Schwerpunkt seines Wertes und der persönlichen Wertbeurteilung in sich selbst, in seinem Gewissen und in den Rückbindungen an ethische Wertmaßstäbe und letztlich, falls er religiös eingestellt ist, in Gott, dem höchsten Gut zu finden. So unterscheiden wir innerhalb des Selbstwertgefühles das Geltungsbewußtsein, bei dem der Wert dem Menschen von außen, von anderen zuerkannt bzw. auch verweigert oder entzogen wird, und den Eigenwert, bei dem das Selbstwertempfinden nach innen orientiert ist[7].

3. Unter den verschiedenen Formen des Selbstwertgefühls nimmt das *Ehrgefühl* gerade nach dem Aspekt der Schwerpunkte in der Wertbeurteilung eine besondere Stellung ein. Die Ehre ist ein Wert, der dem Menschen als Sozialperson zukommt[8]. Dieser Wert erwächst nicht erst aus dem Urteil der sozialen Umwelt,

---

6 H. Schultz-Hencke, Der gehemmte Mensch², Stuttgart 1947, 157 ff.: Neid und Eifersucht.
7 Wir folgen dabei der Terminologie von Lersch a. a. O. 328 ff.
8 Ähnliches gilt auch für die Werte von Ruf, Würde, Heiligkeit. Vgl. dazu die Analysen bei Scheler, Der Formalismus in der Ethik³, Halle 1927, 590 ff.

er fordert vielmehr von sich aus den spezifischen Akt der Anerkennung, der Achtung usw. Aber die Umwelt kann diese Anerkennung durchaus verweigern. Dadurch wird der innere Wert dieser Persönlichkeiten nicht gemindert: sie haben ihre Berufs- und Standesehre, soweit sie nicht selber diese Ehre verletzen bzw. von sich werfen (vgl. Offiziersehre, Priesterehre), und es verbleibt der Anspruch auf Ehrerbietung oder Ehr-erweisung. Damit können dann in der Persönlichkeit innere Spannungen zwischen Selbstwertbewußtsein und Geltungsbewußtsein auftreten, die nicht leicht zu überwinden sind[9]. Die Spannung liegt darin, daß eine Persönlichkeit sich vielleicht hoher Werte bewußt ist, gerade unter dem Maßstab objektiver Wertordnung, daß diese Werte aber von anderen nicht bloß nicht anerkannt, sondern mißachtet und gar verspottet werden. Das ist eine Situation, wie sie religiösen Menschen in einer areligiösen oder gar antireligiösen Umgebung leicht zustoßen kann. Wahrscheinlich wird der Mensch von echter religiöser Tiefe diese inneren Konflikte aber leichter meistern können, wenn er sich an religiöse Vorbilder und Ideale, besonders an das Leiden Christi selber, erinnert, sich vielleicht mit dem leidenden Herrn identifiziert[10].

4. Wir haben sodann *einige Arten* des gehobenen Selbstgefühls und ihre charakterologischen Zusammenhänge und Bedingungen einer näheren Analyse zu unterziehen[11]. Es gibt zunächst ein *unkritisches* Selbstwertgefühl, das seinen genetischen Schwerpunkt an und für sich im Menschen selber haben oder auch nach außen verlagern kann: der sich selbst unkritisch gegenüberstehende Mensch kann introvertiert oder extravertiert sein. Nach dieser verschiedenen Charakterstruktur (die wohl kaum in reiner Form auftritt) sind auch die Phänomene des Selbstwertgefühls und dieses selber anders strukturiert. Das unkritische Selbstwertgefühl kann gründen auf dem Mangel an Lebenserfahrung oder auf einem beschränkten Radius des Vorstellungsvermögens, vielleicht fehlt es auch an Urteilskraft gegenüber objektiven Werten. Bei Jugendlichen in der Zeit der Pubertät und auch schon der Vorpubertät, in der die Jungen einen großen Kraftüberschuß fühlen, von einem starken Kraftgefühl getragen werden, ist es nicht selten, daß sie meinen, allen überhaupt möglichen Situationen gewachsen zu sein. Bei Rückschlägen kann es dann zu dem Phänomen der „ratlosen Revolutionäre“ kommen, um den Titel eines jüngst erschienenen Buches heranzuziehen. Hier beruht das unkritische Selbstwertgefühl auf dem Mangel an Lebenserfahrung. Aber auch in

---

9 Für extreme Fälle vgl. den Bericht über eine experimentelle Untersuchung in den USA, die sich mit der Rechtfertigung des Totschlags beschäftigt: Verletzung der Ehre eines Menschen wird (nach der physischen Bedrohung des Lebens) als stärkere Rechtfertigung eines Totschlages betrachtet gegenüber der Schädigung von Eigentum und Besitz. G. W. Allport, Persönlichkeit², Meisenheim 1959, 261.

10 Vgl. L. Gilen, Identifikation und Entwicklung der religiösen Persönlichkeit, Trierer theol. Zeitschrift 78 (1969) 335—355.

11 Zum folgenden vgl. Lersch a. a. O., 327 ff.

anderen Bereichen, in denen man einen solchen Mangel an Erfahrung nicht voraussetzen kann, findet sich dieses unkritische Selbstwertgefühl. Es geht dann in die Richtung von Selbstzufriedenheit und Selbstüberschätzung. So etwa bei dem Gelehrten, der in seinem Fach eine wirkliche Autorität ist, dann aber meint, auch in anderen Bereichen ex cathedra sprechen zu können: er überträgt seinen berechtigten Autoritätsanspruch auf ganz andere Verhältnisse, in denen er sich objektiv mit der Rolle des „Hörers“ und des Lernenden begnügen müßte.

Nicht selten ist dieses unkritische Selbstwertgefühl bei Erwachsenen mit einer feierlichen Selbstdarstellung verbunden. Wir finden bei solchen Persönlichkeiten oft eine eingeengte doktrinäre Haltung, die auf alle Lebensgebiete ausgedehnt wird. Vielfach sind sie auch ohne Humor. Das wird strukturell schon daraus verständlich, daß der Mensch im Humor immer eine gewisse Distanz von sich selber und damit auch ein gewisses Maß von Selbstkritik besitzt, die mit dem unkritischen Selbstwertgefühl nicht verbunden sein kann.

Einen pathologischen Charakter nimmt dieses unkritische Selbstwertgefühl bei dem krankhaft eingeengten Horizont an, wie er sich im Größenwahn findet. Die Einengung des noetischen Horizontes liegt darin, daß das Vorstellungsvermögen auf eine Idee festgelegt ist, um die herum alles andere sich konzentriert. Der Betreffende kommt sich als Napoleon, Philipp II., oder als ein anderer bedeutender Mann der Politik, der Kriegsführung, vielleicht als Religionsstifter vor. Nicht selten hat der Patient dabei höchste Glücks- und Kraftgefühle[12].

Im *dämonischen* (religiösen?) Selbstwertgefühl hat die Persönlichkeit ein Bewußtsein der eigenen Bedeutung oder auch Sendung wegen einer überpersönlichen Macht, die in ihr wirksam wird, etwa des objektiven Geistes, der Geschichte, Gottes, der sie gerade in diese Zeit hineingestellt hat. Dieses religiöse oder auch dämonische Selbstwertgefühl ist ein Wesenszug des geborenen Führers, auch wohl des Religionsstifters. Nur auf der Grundlage dieses Selbstwertgefühles (von übernatürlichen Inspirationen sei hier abgesehen) kann er sich an sonst unmöglich erscheinende Aufgaben heranwagen. Die Prophetennaturen, die echten Propheten in ihrem Sendungsbewußtsein waren offenbar durchdrungen von diesem Selbstwertgefühl, dem Bewußtsein ihrer Berufung. Auch die großen Ordensstifter und -stifterinnen sind psychologisch kaum denkbar ohne dieses religiöse Selbstwertgefühl. Damit soll nicht gesagt sein, daß dieses Selbstwertgefühl sie gleichsam immer und ohne Schwankungen innerlich auf derselben Höhe der Dynamik begleitet und getragen haben muß. Auch bei ihnen können Zweifel an ihrer Berufung und ihrer Sendung, ihrer Kraft und ihrer Ausdauer auftauchen, mit denen sie sich konfrontiert sehen. Auch bei ihnen gibt es Höhen und Tiefen des religiösen und selbst des gnadenhaft gestärkten Selbstgefühls.

---

12 Bleuler, a. a. O. 221.

In der Psychoanalyse von Freud spielt der Narzißmus, das *narzißtische* Selbstgefühl, eine große Rolle; er ist entscheidend für die zweite Trieblehre, die Freud aufgestellt hat[13]. Nach Freud ist der Narzißmus eine „Perversion, bei welcher das erwachsene Individuum den eigenen Leib mit all den Zärtlichkeiten bedenkt, die man sonst für ein fremdes Sexualobjekt aufwendet"[14]. Bei dem narzißtischen Selbstwertgefühl handelt es sich aber nicht nur, nicht einmal in erster Linie um den Leib des Menschen als Sexualobjekt, es geht um das Ganze der Persönlichkeit, auch hier in ihrer Sonderstellung gegenüber der Mit- und der Umwelt. Der narzißtische Mensch ist in das eigene Ich verliebt. Er ergeht sich andauernd in Selbstspiegelung und Selbstgefälligkeit; die Eigenliebe ist das Charakteristikum dieser Persönlichkeit, er kokettiert mit sich selber und ist im höchsten Grade egozentrisch. In verschleierter Form findet sich dieses narzißtische Selbstwertgefühl in der Selbstgerechtigkeit des Pharisäers. Im Pharisäismus erlebt die Persönlichkeit, die uns in ihrer Eigenart besonders aus dem Neuen Testament bekannt geworden ist, den uneingestandenen Genuß der Verurteilung anderer, und zwar nach objektiven und deshalb gültig erscheinenden Maßstäben. Darin ist enthalten und verborgen der Genuß des eigenen Wertes, der sich vielleicht tatsächlich oder auch nur eingebildeterweise auf die eigene unanfechtbare Makellosigkeit gründet. Wir stehen also vor dem Phänomen der pharisäischen Selbstgerechtigkeit, die andere verurteilt, weil sie sich selber, im Gegensatz zu anderen, an die geläufigen Maßstäbe hält.

Auch in der *Eitelkeit* ist ein entscheidendes Moment des narzißtischen Selbstwertgefühls enthalten. Es mag schwer sein, die Eitelkeit genau zu definieren, obwohl manche ihrer Merkmale leicht angegeben werden können[15]. Sicher sind Selbstliebe und Selbstüberschätzung wichtige Momente im Phänomen der Eitelkeit. Auch die stumme Bitte, ja das Betteln um Anerkennung und Bestätigung gehört mit zum Bild des eitlen Menschen: der Schwerpunkt seines Selbstwertgefühls liegt nicht in seinem Innern, in dem Bewußtsein wirklicher persönlicher Werte, sondern in dem Eindruck, den er bei anderen macht und den er aus ihren Worten und ihrem Benehmen herauslesen kann. Daher ist der Eitle für Schmeicheleien sehr empfänglich. Wenn man näher nach dem Zusammenhang zwischen Eitelkeit und Narzißmus fragt, so bietet sich die Entstehungsanalyse an, die Schultz-Hencke vorgelegt hat. Die Eitelkeit befriedigt ein ursprüngliches Bedürfnis

---

13 Vgl. dazu K. Horney. Neue Wege in der Psychoanalyse, Stuttgart 1951, 86—99. — Über den Mythos des Narkissos s. Pauly-Wissowa, Real-Enzyklopädie des klassischen Altertums XVI, Stuttgart 1935, 1721—1733.

14 S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Gesammelte Werke XI, 431.

15 Über diese Schwierigkeit und eine tiefere Analyse s. Schultz-Hencke a. a. O. 167 ff. — Vgl. auch A. Wellek, Die Polarität im Aufbau des Charakters^3, Bern/München 1966, 139—141.

nach Liebe im passiven und aktiven Sinn. Dieses Bedürfnis ist im Laufe des Lebens, vielleicht schon von der frühen Kindheit an, nicht erfüllt worden. So entstanden Hemmungen in der Liebe anderen gegenüber. Der Narzißt überträgt dann diese Liebe in ihrer doppelsinnigen Polarität auf die eigene Person, vielfach auf Teile der eigenen Person oder auf kulturelle und ökonomische Sachverhalte, die als integrierende Teile der eigenen Person erlebt werden: auf körperliche Schönheit oder Reize, auf Besitz, gesellschaftliche Verbindungen, Leistungen auf dem Gebiete der Wissenschaft, der Dichtung, des Theaters usw. Teile oder Quasi-teile der Persönlichkeit werden von ihm überhöht, damit er diesen seine ganze Liebe schenken kann. Dabei mag im Innern das Bewußtsein der eigenen Einsamkeit und Leere schmerzhaft weiter bestehen.

Wir stehen bei diesen Phänomenen in der Nähe des *unechten* gehobenen Selbstwertgefühls: eine Erscheinung, die sich bei eitlen und dünkelhaften Persönlichkeiten häufig findet, nicht aber bei einem wahren und sachlich begründeten Stolz; seine Fundamente liegen letztlich, auch bei überragenden persönlichen Leistungen, nicht im Äußeren und der äußerlichen Anerkennung, sondern im inneren Sein der Persönlichkeit (anders als beim Hochmut, der wesentlich den Vergleich mit anderen einschließt). Das unechte gehobene Selbstwertgefühl ist die kompensatorische Verkleidung eines Minderwertigkeitsgefühls, das immer in der unbewußten Tiefe des Seelenlebens schwelt und an die Oberfläche drängt. Der Mensch übernimmt die äußeren Gebärden eines echten gehobenen Selbstgefühls, der innere Kern fehlt ihm. Daher das Gekünstelte, hohle und nicht Gewachsene seines Benehmens und Auftretens. Er gesteht sich also das Gefühl der Wertunzulänglichkeit nach außen nicht ein, aber er verbirgt es auch vor sich selber und sucht es aus dem Bewußtsein zu verdrängen durch ein unnatürlich und künstlich aufgepumptes Selbstwertgefühl. Dabei ist die Technik von Bedeutung, die hier herangezogen und gehandhabt wird. Auf jeden Fall kommt sie von der äußeren Gebärde, dem Auftreten und Benehmen her, nach dem bekannten Wort aus Schillers Wallenstein. Aber die inneren Qualitäten sind damit naturgemäß noch nicht erreicht. Analoges wie vom unechten gehobenen Selbstgefühl gilt u. U. überhaupt von der Nachahmung (falls diese nicht der Intention nach auf den inneren Kern und Geist der idealen oder idealisierten Persönlichkeit gerichtet ist). Nachgeahmt werden äußere, kopierfähige Züge der Persönlichkeit, aber vielfach nicht das Innere, die Haltungen, von denen her diese Gebärden und Äußerungen einen anderen Sinn haben und erst ihre Echtheit und Tiefe bekommen. Jedenfalls gibt es beim unechten gehobenen Selbstwertgefühl kein organisches Wachsen von innen her. Der Beobachtende, der Kenner, der Diagnostiker, aber auch andere, die mit unverstelltem Blick an solche Naturen herankommen, merken sehr bald oder spüren instinktiv, daß hier zwischen außen und innen eine Disharmonie besteht. Es ist eine Kluft vorhanden, die durch keine äußerlich angelernte und anstudierte Nachahmung aufgefüllt werden kann.

In den Bereich des unechten Selbstwertgefühls gehört auch der Hochmut. Der Hochmütige arbeitet andauernd daran, sich von der Umwelt zu distanzieren und sich über sie hinauszuheben. Mit einer konzentrierten, vielleicht krampfhaften Bemühung strengt er sich an, etwas Besonderes und Überragendes darzustellen. Daher auch seine Empfindlichkeit und leichte Verletzbarkeit. Er kann nicht gütig sein und ist ohne Humor. Die Sorge um sein Prestige, Gewinn und Herabminderung dieses Prestiges scheint ihn andauernd zu beschäftigen. Ihm fehlt der Grundzug der inneren Gelassenheit und Ruhe, der für das echte Selbstwertgefühl so charakteristisch ist. Gegen jede Form des Dienens und des Zurücktretens gegenüber anderen lehnt er sich auf: er sieht in Zumutungen dieser Art einen Angriff auf seine eigene Persönlichkeit und deren künstlich überhöhte, vielleicht auch aufgeblasene Würde. Er realisiert nicht den Gedanken, daß in jeder Gemeinschaft alle Mitglieder Dienstfunktionen übernehmen müssen[16], je nach ihrer Stellung, und daß Gemeinschaften, auch Arbeits- und Berufsgemeinschaften, ohne Dienstbereitschaft aller Beteiligten nur unter großen Spannungen weiterbestehen können. Wie notwendig solche Dienstbereitschaft gerade in religiösen Gruppen und Gemeinschaften ist, besonders wenn sie von christlichen Grundgedanken inspiriert und durchdrungen sind, braucht hier nicht weiter dargelegt zu werden.

II. Das Selbstgefühl als Minderwertigkeitsgefühl

Der Begriff des Minderwertigkeitsgefühls geht wesentlich auf Alfred Adler und seine Schule der Individualpsychologie zurück[17]. Er bezeichnet bei ihm eine Grundtatsache schon des frühkindlichen Seelenlebens, die vermutlich aus drei Erlebnisgruppen entstehen dürfte[18]. Das Kind hat zunächst andauernd das Erleben der eigenen Hilflosigkeit, das nach und nach, auch in normalen Verhältnissen, intensiver wird. Dazu kommt nach einiger Zeit, mit der Unterscheidung zwischen Ich und Umwelt ein Erleben und ein Gefühl des Schwächerseins gegenüber dem Dasein der Großen und Erwachsenen: das Kind sieht die wirklichen Ziele der Erwachsenen nicht, nur den Einsatz von Mitteln und das, was dadurch erreicht wird. Ihm geht jedes Empfinden dafür ab, daß auch der Erwachsene in sehr vielen Fällen enttäuscht wird, seine Ziele keineswegs erreicht, oft sogar tief unter ihnen bleibt. Daher dann der Glaube des Kindes an die Allmacht der Erwachsenen: ein Gedanke, der von den Erwachsenen gelegentlich noch bewußt

---

16 W. Beck, Grundzüge der Sozialpsychologie, München 1953, 70 91 ff.
17 A. Adler, Studie über Minderwertigkeit von Organen, Berlin/Wien 1907; ders., Über den nervösen Charakter[4], München 1928. — E. Wexberg, Individualpsychologie, Leipzig 1928; O. Brachfeld, Minderwertigkeitsgefühl beim einzelnen und in der Gemeinschaft, Stuttgart 1953.
18 Wexberg, a. a. O. 61 ff.

gefördert wird, um ihre Überlegenheit dem Kinde besonders deutlich und imponierend zu machen. Drittens hat das Kleinkind immer wieder das Erlebnis der Abhängigkeit von den Erwachsenen, von denen es gepflegt wird, auf deren Pflege es wirklich angewiesen ist. So ersteht dann nach der Theorie der Individualpsychologie das Minderwertigkeitsgefühl des Kleinkindes, das sich oft verhängnisvoll durch die gesamte Kindheit hinzieht und nicht selten auch noch das Seelenleben des inzwischen selber Erwachsenen bestimmt.

Zur Kritik an diesen Theorien und ihrer Erfahrungsbasis muß man bedenken, daß diese Schau natürlich nicht durch Introspektion gewonnen wurde, sondern durch Interpretation des kindlichen Verhaltens und der frühkindlichen Situation. Es gibt aber eine Rückprojizierung gegenwärtiger Bewußtseinszustände und auch der Erinnerungen; auch auf dieser Retrojektion mag die genannte Interpretation als auf einem ihrer Faktoren beruhen. Vor allem aber bietet wohl die Retrojektion des Neurotikers in seinen Kindheitserinnerungen einen Anhaltspunkt dafür, wie Kinder an Minderwertigkeitsgefühlen leiden können und aus welchen Erlebnisgruppen diese Gefühle entstehen können. Dieses Erlebnis der Hilflosigkeit und Hilfsbedürftigkeit finden wir bei vielen Kranken, die in lebensgefährlicher Krankheit oder bei Pflegefällen ebenfalls bis zu einem völligen Angewiesensein auf andere gehen kann. Beim neurotischen Menschen kann dieses Erleben der Hilflosigkeit und der völligen Verlassenheit besonders deutlich werden. Er wird vielfach beherrscht durch ein Gefühl der Schwäche und der Ohnmacht gegenüber den Anforderungen der Umwelt und den Verantwortungen, die das Leben in der oder jener Form jedem Menschen auferlegt. Auf der Grundlage der herabgeminderten Lebensansprüche und -erwartungen und der Leistungen, die andere von ihm erhoffen und die er vielleicht im Innersten selber von sich verlangt, können sich Minderwertigkeitsgefühle verschiedenster Intensität und Komplexität in ihm bilden, deren Genese er oft auch selber bis in die frühe Kindheit zurückverlegt; ob mit Recht oder Unrecht ist dabei eine Frage, die im Einzelfall näher untersucht werden müßte.

Das Minderwertigkeitsgefühl kann sich als aktuelles Erlebnis oder auch als stationäre Gestimmtheit zeigen. Von einem eigentlichen Minderwertigkeits*komplex* kann nur im letzten Fall gesprochen werden.

1. Das Minderwertigkeitsgefühl als aktuelles Erlebnis

In mancherlei Situationen und bei bestimmten Erfahrungen hat wohl jeder Mensch in seinem Leben schon Minderwertigkeitsgefühle erlebt; sie drängen sich ihm, besonders in Zeiten innerer Depression, auf. So etwa bei einem Sterbefall, durch den uns ein Mensch entrissen wurde, ohne den das Leben seinen Sinn verloren zu haben scheint. Wir sind verarmt und vereinsamt durch das Hinscheiden

dieser uns nahestehenden Person. Auch bei Mißerfolgen, die im Laufe des Lebens wohl kaum jemandem ganz erspart werden, können in das Total der seelischen Reaktionen Minderwertigkeitsgefühle eingehen, die dann aktuell auftreten, nach einiger Zeit abklingen und vielleicht ganz in das Unterbewußtsein absinken. Man darf freilich nicht vergessen, daß alle diese tiefergehenden Eindrücke des Seelenlebens in der oder jener Form doch Spuren in der Seele hinterlassen, die keineswegs als traumatisch oder gar pathogen anzusehen sind. Auch bei scharfer Kritik, der unsere Auffassungen, unser Tun, unsere Absichten und Pläne unterzogen werden, kann das Gefühl der Minderwertigkeit als aktuelles Phänomen im Seelenleben auftreten. Das gleiche gilt von einer momentanen Eifersucht, die vielleicht sehr schnell verscheucht wird. In der Reue, auch in der religiös fundierten Reue, enthält das Total des Phänomens Minderwertigkeitsgefühle als aktuelle Komponenten des Erlebnisses[19]. Das Schuldbewußtsein, das wirkliche Schuld*bewußtsein*, mit dem vielfach auch Schuldgefühle verbunden sind, ist ohne Minderwertigkeitsgefühle nicht möglich. Man muß sich freilich, um diesen Sachverhalt auch phänomenologisch klar in den Blick zu bekommen, an das eigentliche Wesen der Minderwertigkeitsgefühle erinnern: Im Minderwertigkeitsgefühl erfährt der Mensch die Einbuße seines *Wertes*, zunächst in der eigenen Selbsteinschätzung; daher auch der Name des Minder*wertig*keitsgefühls, der diesen Aspekt schon in der Wortbildung deutlich macht. Man hat deshalb das Minderwertigkeitsgefühl, auch als aktuelles Erlebnis sehr wohl zu unterscheiden von dem Gefühl der Schwäche, der Benachteiligung, der Unterlegenheit, der mangelnden Durchsetzungsfähigkeiten. Sekundär können sich auch an diese Phänomene eigentliche Minderwertigkeitserlebnisse anschließen: dann nämlich, wenn der Betreffende seinen persönlichen Wert entscheidend nach den Kategorien der Stärke, der Macht, der Geltung, der Ich-Expansionsfähigkeit beurteilt. An und für sich handelt es sich aber bei den genannten Erscheinungen primär um ein asthenisches Eigenmachtgefühl; damit kann sich das Minderwertigkeitsgefühl als eine Folgeerscheinung verbinden.

Eine besondere Form des Minderwertigkeitserlebnisses ist die *Scham*, bei der wir andere als Mitwisser unserer Minderwertigkeit sehen. Im Phänomen der Scham haben wir wohl mit Bollnow zu unterscheiden die Leibesscham, die Seelenscham und die Schamreue[20]. Die Leibesscham bezieht sich auf die Verhüllung bzw. Entblößung des Leibes, speziell unter dem Gesichtspunkt der Geschlechtlichkeit. Die Seelenscham betrifft die Verhüllung oder Enthüllung des Seelischen, besonders des Intimseelischen. Jeder Mensch hat normalerweise eine seelische In-

19 Vgl. dazu die phänomenologischen Analysen bei Scheler, Reue und Wiedergeburt, in: Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921, 5—58.

20 O. Fr. Bollnow, Die Ehrfurcht, Frankfurt 1947, 83 ff. (3. Aufl. 1962).

timsphäre, in die er nicht leicht andere hineinschauen läßt; und niemand hat an sich das Recht, in diesen Intimbezirk einzudringen, wenn nicht der Betreffende selber ihm den Zugang freigibt durch Geständnisse, Gespräche, in therapeutischer Behandlung u. ä. In der Beichte gewährt man dem Beichtvater einen gewissen Einblick in den hierher gehörigen Sektor der seelischen Intimsphäre. Das gleiche gilt für jede Seelenführung; auch in der psychoanalytischen und therapeutischen Behandlung gewährt der Patient oder Proband, der sich beraten läßt, freiwillig und von sich aus Einblick in intime Dinge des Seelenlebens, die sonst niemand, vielleicht nicht einmal dem Analysanden selber zugänglich sind. Wenn aber dieser Zugang sich trotzdem anderen auftut durch das eigene Verhalten oder eine Indiskretion, dann tritt für gewöhnlich diese Seelenscham in das Bewußtsein des Menschen, vielfach mit den Erscheinungen der Verlegenheit, des Errötens oder Erblassens usw.

Die Reuescham bezieht sich auf das Gebiet des Sittlichen, der Taten, die man bereut und darüber hinaus vielleicht auch zu verdecken oder zu verbergen sucht. Nach der tiefgehenden phänomenologischen Analyse der Reue, die Scheler in seinem Werk „Reue und Wiedergeburt" durchgeführt hat, ist die Reue nicht etwa identisch mit dem Verspüren von ungünstigen Folgen unserer Tat oder mit der Unlust, die nachher beim Menschen auftritt. Im Gegenteil, die Reue vermag sogar ein negatives Selbstwertgefühl aufzuheben. Und da ist zu fragen, welche seelischen Zusammenhänge dieses Faktum verständlich machen[21]. Dabei ist phänomenologisch folgendes zu überlegen: bereuen heißt zunächst einmal sich hinbeugen auf ein Stück der Vergangenheit unseres Lebens, das wir als mißglückt, als unethisch und unwert betrachten. In diesem Zurückbeugen geben wir zugleich jenem Stück unserer Vergangenheit, dieser Tat unseres Lebens, im Total unseres Lebensablaufes einen neuen Sinn, einen neuen Gliedsinn und einen Gliedwert. Darin liegt dann auch die Möglichkeit neuer, auf der Grundlage der Reue erstehender Selbstbewertung und eines neuen Selbstwertgefühles. Mit diesem neuen Selbstwertgefühl und seiner in der Tiefe des Menschen verankerten und in sie hinabreichenden Struktur kann der Aufbau eines in diesem Sinn neuen Lebens beginnen.

In dem komplexen Phänomen der *Selbstverachtung*, die ohne Minderwertigkeitsgefühle kaum möglich ist, und in der Reue spricht das Motiv des Geltungsdranges nicht mehr entscheidend mit. Der Wert des Menschen ist vor ihm selber gemindert; er wird vor uns selber, vor dem Angesicht Gottes, des Richters oder vor dem Auge des Gewissens als zerschlagen und zerstört betrachtet. Daraus ergibt sich, jedenfalls in der Reue, die Aufgabe, einen neuen Lebensanfang zu

21 L. Gilen, Das Gewissen bei Jugendlichen, Göttingen 1956, 55 ff.: Selbstwert- und Minderwertigkeitsgefühle in den Gewissensphänomenen.

setzen. Die Selbstverachtung, die in extremen Fällen zum Selbsthaß werden kann, stellt nicht nur für die Psychologie, sondern auch für die aszetische Theologie ein schwieriges Problem dar, dort unter dem Aspekt einer Lehre von der Demut[22]. Der Christ soll die Welt verachten, er soll sich selbst verachten und ist auf der anderen Seite doch ein geistbegabtes Geschöpf und ein Bild Gottes, das man als solches sicher nicht verachten darf. Wie ist also dieses Selbst zu fassen, dessen Verachtung in der genannten Formulierung nahegelegt oder gefordert wird? Doch das sind Fragen, die eher in einer religionspsychologischen Studie zu beantworten sind; sie seien an dieser Stelle nur genannt, um auf tiefere Zusammenhänge aufmerksam zu machen.

2. *Das Minderwertigkeitsgefühl als habituelle Gestimmtheit*

Das aktuelle Minderwertigkeitsgefühl weist, diagnostisch und strukturpsychologisch gesehen, vielfach weiter zurück auf einen stationären Hintergrund, aus dem es hervorbricht und vor dem es sich abspielt, wenn wir eine dreidimensionale Raumvorstellung für das Verständnis des Seelenlebens heranziehen dürfen. Die Bedingungen, die Begründungszusammenhänge dieser habituellen Herabgestimmtheit im Erleben des eigenen Wertes können z. B. auf dem Gebiet der körperlichen Erscheinung oder auch der Organminderwertigkeiten eines Menschen liegen[23]. So können sich etwa bei Mindersinnigkeit, bei Verkrüppelungen, bei Verlust von Körperteilen durch Unfall oder Operation (vgl. auch den Begriff der Kastrationsangst aus der Freudschen Psychoanalyse!), bei körperlicher Häßlichkeit und Entstellung habituelle Minderwertigkeitsgefühle herausbilden. Das gleiche gilt für soziale „Mängel", wie niedrige Herkunft, Armut und Verarmung, ungeschickte oder schlechte Umgangsformen usw. Man sieht an den letzten Beispielen, wie tief im katholischen Ordensleben das Gelübde der Armut in das Seelenleben und seine Tendenzen eingreift[24]. Uneheliche Geburt bringt in vielen Fällen eine Belastung mit sich, die ein tiefgreifendes Minderwertigkeitsgefühl als Habitus verursacht, über den der Mensch vielleicht nur sehr schwer Herr wird. Dabei mag das Phänomen einer positiven oder negativen Identifikation mit der Mutter oder dem unbekannten Vater vorliegen, die vom Kinde als sittliche Versager oder als ethisch minderwertig empfunden werden. Bei Eheleuten kann Kin-

---

22 S. O. Zimmermann, Lehrbuch der Aszetik², Freiburg 1932, 448; G. Thils, Christliche Heiligkeit, München 1961, 348—354. — Vgl. auch M. de Certeau u. a., Le mépris du monde, Paris 1965.

23 Vgl. dazu die klassische Arbeit von A. Adler, Studie über Organminderwertigkeit, Wien, 1907.

24 Schultz-Hencke a. a. O. 39 f.: Armut, Keuschheit, Gehorsam; 17—28: Das Besitzstreben.

derlosigkeit sich in ähnlicher Weise auswirken. Mangelnde Intelligenz, besonders bei solchen, die studieren wollen oder nach dem Wunsch der Eltern bzw. unter ihrem Druck studieren sollen und andauernde Mißerfolgserlebnisse haben, bildet oft die Grundlage eines habituellen Minderwertigkeitsgefühles. Das Schuldbewußtsein, wenn es den Menschen längere Zeit begleitet, vielleicht auf Grund einer geheimen Schuld, kann dauernde und quälende Minderwertigkeitsgefühle mit sich bringen. Der Betreffende meint nicht selten, wie man aus dem Munde Jugendlicher hören oder in Selbstbekenntnissen lesen kann, die Schuld sei ihnen gleichsam auf die Stirne geschrieben und jeder müsse ihnen ihre Tat ansehen, ein Sachverhalt, auf den schon am Anfang der Bibel hingewiesen wird. Der schweizer Pädagoge und Philosoph Häberlin hat den Gedanken ausgesprochen, daß dem Minderwertigkeitsgefühl immer ein vom Gewissen als Schuld empfundenes aktuelles und, tiefer gesehen: prinzipielles Versagen zugrunde liegt; ein Versagen also demgegenüber, was der individuelle Mensch, in Anbetracht seiner Aufgabe oder Bestimmung, ethisch sein sollte: „Das Minderwertigkeitsgefühl ist das Gefühl eines grundsätzlichen Versagens im Gehorsam gegen das Gewissen"[25]. Eine Komponente dieses auf Schuldbewußtsein beruhenden Minderwertigkeitsgefühles (die Verallgemeinerung, speziell in ihrer Ausdehnung auf die frühe Kindheit, müßte noch überprüft werden) ist die chronische Unzufriedenheit mit sich selber, die sich häufig schon bei Jugendlichen unserer Gegenwart zeigt. Für eine Analyse und auch Therapie dieser chronischen Unzufriedenheit müßte man die möglichen seelischen Beziehungen zwischen Minderwertigkeitsgefühl und Gewissen bedenken.

Die Persönlichkeiten, die die Last eines solchen stationären Minderwertigkeitsgefühls mit sich herumtragen, sind vielfach auch seelisch mit sich selber zerfallen: ihnen fehlt die Identität mit sich selber. Sie erscheinen extrem empfindlich gegenüber ungünstigen Schicksalsfügungen und empfinden solche Schicksals„schläge" als Strafe für ihr eigenes Verhalten. Sie sind sehr sensibel gegenüber jeder Kritik, wobei naturgemäß kein Mensch im Laufe seiner Tätigkeit der Kritik entgehen kann, und es wäre schade, auch für die eigene Lebensführung und Produktivität, wenn man sich für Kritik prinzipiell nicht offenhalten würde. Darüber hinaus kann man als Auswirkung des chronischen Minderwertigkeitsgefühls noch einige andere Momente feststellen: die betreffenden Persönlichkeiten sind leicht mutlos, unsicher, pessimistisch und mißtrauisch, weil sie immer befürchten, daß man ihre Minderwertigkeit entdecken oder in vielleicht taktloser, verletzender, sozial destruktiver Weise auf sie hinweisen könnte.

---

25 P. Häberlin in: Schweizer Lexikon für Pädagogik II, 273; s. auch sein Buch: Minderwertigkeitsgefühle[6], Zürich 1947.

3. *Die Verarbeitung des Minderwertigkeitsgefühls*

Der Mensch möchte sich naturgemäß dem Quälenden und Peinigenden des Minderwertigkeitsgefühls entziehen: er sucht, bewußt oder unbewußt, diese Gefühle zu *„verarbeiten"* und Herr über sie zu werden. Er kann dabei eine Art innerer Emigration aus seiner Umgebung vollziehen. Er verzichtet damit auf den natürlichen Wertanspruch entweder auf der ganzen Breite seiner Existenz (und gerät damit in die Nähe der Verzweiflung) oder in dem Lebenssektor, der von Minderwertigkeitsgefühlen bedroht oder angekränkelt ist, etwa auf dem Gebiet seiner beruflichen Arbeit[26]. Es geht also hier um *Resignation*, die eine besondere Einstellung des Menschen der Zukunft gegenüber bedeutet[27]. Dabei sind nicht nur der Leistungswille und der natürliche Wertanspruch des Menschen gehemmt bzw. erloschen, sondern es kommt u. U. zu schweren Selbstquälereien, zu dem Phänomen der Selbstverachtung, von dem schon gesprochen wurde, vielleicht sogar zum völligen Zerfall des Eigenwertgefühls. Auf dieser seelischen Grundlage ergeben sich dann in der weiteren Entwicklung Charakterzüge wie Scheuheit, Selbstunsicherheit, Gehemmtheit, Verlegenheit, übertriebene Bescheidenheit und Schüchternheit[28]. Das schließt aber nicht aus, daß Persönlichkeiten eines angeschlagenen oder gar zerstörten Selbstwertgefühls durchaus sicher auftreten können, wenn sie als Repräsentanten einer bedeutenden Sache oder Institution (in Industrie, Gewerbe, Politik, auch Religion) tätig sein müssen. Sie identifizieren sich mit diesen Institutionen, ihren Werten und ihren Aufgaben; sie leisten dann von dieser Grundlage der charakterologischen Verarbeitung ihrer Minderwertigkeitsgefühle aus oft durchaus Gutes, vielleicht sogar Überdurchschnittliches. Im allgemeinen aber neigt der Mensch, der sich in dieser Weise wegen seiner Minderwertigkeitsgefühle in die Resignation zurückzieht, dazu, sich selber als überflüssig oder gar störend zu empfinden. Ihm ist daher die Stimmungslage der Depression, der Traurigkeit affin. U. U. findet sich diese Resignation und Hoffnungslosigkeit schon im Kindesalter, wenn das Kind von den Eltern andauernd entmutigt und zurückgestoßen worden ist und nicht jene Bestätigung und Liebe gefunden hat, die es für seine seelische Entwicklung notwendig braucht (vgl. besonders die Erscheinungen des Hospitalismus). Für die Psychologie des resignierten Kindes und auch des Erwachsenen gilt der Grundsatz: Kinder und Erwachsene, die an solchen Minderwertigkeitsgefühlen leiden, müssen ermutigt

---

26 Über Verzweiflung und ihre existenzialphilosophisch begründeten genetischen Zusammenhänge im Seelenleben vgl. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, Düsseldorf 1954. — Über die „geistigen" Gefühle der Seligkeit und der Verzweiflung s. auch die phänomenologischen Analysen bei Scheler a. a. O. 355—362.

27 Lersch, a. a. O. 290 f.

28 Über diese Formen eines extrem gehemmten Selbstwertstrebens s. W. Keller, Das Selbstwertstreben, München/Basel 1963, 132 ff.

werden und zu neuen Erfolgerlebnissen kommen. So kann das Kind wieder Zutrauen zu sich selbst und zu seiner Umgebung gewinnen. Dann verschwinden nicht nur viele Minderwertigkeitsgefühle, Verhaltensweisen und Einstellungen, die soziologisch unerwünscht und psychologisch ungut sind; man denke besonders an die oft völlig verkrampften und soziologisch unglücklichen Deck- und Sicherungsverfahren, die als Kompensationen oder auch als Protest gegen solche Gefühle aufzufassen sind: sie werden einfachhin auch subjektiv überflüssig.

Minderwertigkeiten können evtl. *kompensiert* oder auch überkompensiert werden, wenn gerade diese Minderwertigkeit, die gespürte oder auch nur vermeinte, zum Ansporn besonders großer Leistungen wird. Nach Adler werden in der Kompensation gerade die Stellen besonderer Schwäche zu Knotenpunkten für die Persönlichkeitsgestaltung. „Die Schwächen selber erhalten die Funktion von Stärken"[29]. Ehrgeiz, Fleiß, Training führen dann schließlich zu guten Leistungen, etwa im Sport oder zu hervorragenden Ergebnissen wie bei dem griechischen Redner Demosthenes (nach Plutarch). Schon im Organischen gibt es diese Kompensationen, worauf besonders Adler hingewiesen hat[30]. Man denke dabei an das feine Tastgefühl des Blinden, dem der Gesichtssinn fehlt, oder an die Herzhypertrophie bei einem Herzklappenfehler, so daß die durch den Herzfehler notwendig gewordene erhöhte Arbeitsleistung auch wirklich bewältigt werden kann. Bei Kant lag ein ähnlicher psychischer Mechanismus vor: er hatte eine eingesunkene Brust, die Lunge und Herz beengte und ihn bis zur Hypochondrie quälte. Er hat sich aber, wie er selbst einmal sagt, dazu erzogen, „ruhig und klar im Kopf zu sein, wenn auch beengt in der Brust"[31]. (Daß Kants große denkerische Kraft und seine Leistungen nicht etwa durch bloße Überkompensation zu erklären sind, braucht wohl nicht eigens bemerkt zu werden). Eine solche Kompensation kann beim Kinde vorliegen, das auf verschiedenen Wegen versucht, sich selbst in seinen Schwächen der Umgebung gegenüber zu behaupten und durchzusetzen oder auch sich selber in machtbetonte Rollen hineinzuphantasieren. U. U. nimmt das Kind nach und nach die Gewohnheit an, sich durch seine Schwächen, Krankheiten und Ängste zum Despoten der Umgebung zu machen: eine Gewohnheit, der durch eine liebevolle und kluge Erziehung vorgebeugt werden kann[32]. Aber dieser soziologische Vorgang der Despotie über die Umgebung mit den Mitteln der Schwäche findet sich gelegentlich auch bei Erwachsenen. So etwa bei jenem Studenten der evangelischen Theologie, dessen Mutter krank war und ausschließlich von ihrem Sohn gepflegt werden wollte, obwohl sie nach der

---

29 W. Stern, Die Psychologie der frühen Kindheit[5], Leipzig 1928, 432.

30 S. Anm. 17.

31 G. W. Allport, Persönlichkeit[2], Meisenheim 1959, 179.

32 Vgl. darüber im Schw. Lexikon der Pädagogik die Beiträge über Erziehungsfehler (I, 373 ff.) und Trotz (II, 785 ff.).

finanziellen Lage gut eine Krankenpflegerin anstellen konnte. Der Sohn mußte seine ganze Zeit der Krankenpflege widmen und kam infolgedessen nicht zum Abschluß seines Studiums.

Bekanntlich hat Adler vom männlichen *Protest* der Frauen gesprochen[33], die sich nicht selten dadurch benachteiligt fühlen, daß sie in unserer weithin von Männern bestimmten Gesellschaft oft auf die zweite Rolle zurückgedrängt werden[34]. Wir sprechen hier aber allgemeiner von dem Protest gegen Minderwertigkeitsgefühle: der Mensch lehnt sich auf gegen die Minderwertigkeit, die er in sich selber spürt und die ihm vielleicht durch die Umgebung darin zum Bewußtsein gebracht wird, daß sie ihm die nötige oder doch erwartete und geforderte Anerkennung und Geltung versagt. Der Mensch entwickelt, als Gegenhaltung dazu, einen verstärkten Geltungs- oder doch Wertungsanspruch. Der Protest kann sich in der Form der Kompensation auswirken: er vollzieht sich in der Weise, daß der Betreffende seine faktischen, aber vielleicht nicht anerkannten Begabungen in bewußter Arbeit an sich selber schult, entwickelt und fördert. Gerade aus dieser Protesthaltung kann er dann Aggressionen entwickeln, die nicht nur das Zeichen der Unausgeglichenheit an sich tragen; sie können auch für ihn selber psychohygienisch abwegig sein und sich dazu auf seine Umgebung ungünstig auswirken, so daß hier eine Art Teufelskreis ersteht: er sucht sich durch unsachliche Mittel und auf Wegen, die seine Umgebung nicht anerkennt und vielleicht auch nicht duldet, Geltung zu verschaffen, und er erreicht damit das Gegenteil: neue negative Beurteilung und verstärkte Ablehnung. Er hat einen überhöhten Geltungsanspruch als Reaktion auf seine Minderwertigkeitsgefühle und verwechselt inneren Gehalt und Wert mit äußerer Anerkennung. Sein Geltungsanspruch trägt den Stempel des Unechten und des Ungerechtfertigten an sich.

Es erhebt sich die Frage, wie diese habituellen, quälenden und auch soziologisch nachteiligen Minderwertigkeitsgefühle geheilt und in der Erziehung, auch der Selbsterziehung, aufgelöst bzw. auch verhindert werden können. Es ist von Bedeutung, besonders wenn die Minderwertigkeitsgefühle auf Schuldbewußtsein, fehlerhafte sittliche Einstellungen und Lebensgestaltung zurückgehen, daß der Mensch nicht resigniert, sondern mutig den sittlichen Kampf aufnimmt, auch wenn gelegentliche Rückschläge erfolgen. Echte (nicht überstiegene) Ideale und die Identifikation mit dem Beruf und seinen Aufgaben lassen eine sachlich mittelbare Form des Selbstwertgefühles reifen; dadurch werden Minderwertigkeitsge-

---

33 Vgl. A. Adler, Über männliche Einstellung des weiblichen Neurotikers, in: Praxis und Theorie der Individualpsychologie, München/Wiesbaden 1920, 76—99. — Wexberg[4], a. a. O. 170 ff.; R. Allers, Das Werden der sittlichen Person[4], Freiburg 1935, 194—224: Zur Charakterologie der Geschlechter.

34 S. de Beauvoir, Das andere Geschlecht[2], Hamburg 1970. — Ferner W. Schöllgen u. Kr. Verbeek-Fichte, Die Frau zwischen gestern und morgen, Hochland 63 (1971) 131—150.

fühle weitgehend zurückgedrängt. Dabei muß man allerdings eine richtige Wertskala vor Augen haben, bei der die inneren, seelischen, geistigen und religiösen Werte an dem Platz stehen, der ihnen zukommt[35]. Dann wäre, nach den Analysen von Scheler, der Wert des Heiligen (und des Religiösen) an der obersten Stelle der Rangstufen anzusetzen. Man kann freilich nicht leugnen, daß gerade diese Wertgebung in unserer stark extravertierten und auf das Äußere eingestellten Zeit besonders schwer zu realisieren und gedanklich mitzuvollziehen ist. Ein wichtiges Moment für die seelische Gesundheit überhaupt und auch für die Selbst- und die Fremdtherapie gegenüber Minderwertigkeitsgefühlen ist ein gepflegter Sinn für die Realitäten und auch die Grenzen und Beschränkungen, die jedem auferlegt sind: uns selber und auch anderen, die der von Minderwertigkeitsgefühlen geplagte Mensch leicht überschätzt und überbewertet[36]. Für den religiös eingestellten Menschen kann auch eine echte christliche Demut sich günstig auf die Genese, die Rückbildung und das Abklingen von Minderwertigkeitsgefühlen auswirken. Sie gibt reale und zugleich ideale Maßstäbe an die Hand, an denen das Selbstwertgefühl des Menschen sich theoretisch orientieren und in der praktischen Lebensführung auch emotional verwurzeln kann.

III. Das Selbstgefühl als Eigenmachtgefühl

Im Selbstgefühl erlebt der Mensch unmittelbar, wie es ihm mit sich selber und bei sich selber zumute ist, wenn er sich im Verhältnis zu seiner Um- und Mitwelt und in seiner Stellung ihr gegenüber sieht und erfährt. Dabei kann er das Empfinden haben, daß er den Dingen und Verhältnissen, auch den Widerständen und Aggressionen, wie sie von Mitmenschen ausgehen und zu erwarten sind, gewachsen ist, so daß er seinen Lebensweg gehen, seine Existenz begründen und erhalten kann trotz aller Schwierigkeiten und Gegensätze, auf die er trifft. Er macht die Erfahrung, daß er für seine Mit- und Umwelt etwas bedeutet, daß er sie unter einigen Aspekten gestalten und bereichern, vielleicht auch für seine eigenen Gedanken und Pläne einsetzen, beherrschen oder gar ausnützen kann. Der Mensch kann sich aber auch als Gefährdeter oder Unterlegener, als Ohnmächtiger vorkommen, der kaum in der Lage ist, in dieser Vielfalt der Forderungen, der Möglichkeiten und der Belastungen seinen eigenen Weg zu gehen und eine mehr oder weniger gesicherte Position zu erringen: er kann ein starkes oder ein schwaches Eigenmachtgefühl haben. Gerade in diesem „Kampf ums Dasein", der bekann-

---

35 Vgl. dazu Scheler, a. a. O. 84—98.

36 Vgl. dazu Freud, Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens, Ges. Werke VIII, 230—238; R. le Coultre, Die Ichspaltung als zentrale Neuroseerscheinung, Psyche 24 (1970) 405—422.

termaßen sehr zermürbend sein kann, erlebt der Mensch seine Abgehobenheit und auch seine Gegensatzstellung zur Umwelt: sein eigenes Dasein kommt ihm auch unter dem Aspekt der Durchsetzungsfähigkeit als wertpositiv oder wertnegativ zum Bewußtsein. Wir können so zwei Arten des Eigenmachtgefühls unterscheiden: das kraftvolle oder sthenische und das schwache, asthenische Eigenmachtgefühl[37]. Vom Formalen her gesehen bestehen hier Parallelen zu dem positiven und negativen Selbstwertgefühl. Inhaltlich besteht aber keine volle Dekkung: das sthenische Eigenmachtgefühl ist nicht identisch mit einem positiven Selbstwertgefühl und das asthenische Eigenmachtgefühl ist zwar affin zu Minderwertigkeitsgefühlen, es stellt aber doch einen anderen, nach außen und auf die Umwelt gerichteten Sachverhalt dar. Auch der Mensch eines positiven, in seinem Innern ruhenden Selbstwertgefühls kann trotzdem auf der Grundlage von Erlebnissen der Unterlegenheit, des Versagens in der Meisterung mancher Berufssituationen und anderer sozialer Konstellationen, des öfter erfahrenen Mißverhältnisses zwischen der eigenen Schwäche einerseits, der Macht der Gruppe und der Verhältnisse andererseits von Zweifeln an seiner eigenen Durchsetzungsfähigkeit und Lebenstüchtigkeit geplagt werden: er hat ein asthenisches Eigenmachtgefühl[38]. Im Eigenmachtgefühl erlebt der Mensch zunächst nur seine subjektiv vermeinte Stärke oder Schwäche gegenüber den Anforderungen des Lebens. Die objektiven Realitäten können durchaus anders liegen. Mit dem positiven Eigenmachtgefühl ist oft auch ein starkes Machtstreben verbunden. Amerikanische Untersuchungen über Führertum heben dieses Moment hervor. Es ist aber, wie es scheint, nicht erwiesen, daß Machtstreben in allen sozialen Gruppen eine notwendige Begleiterscheinung des Führertums ist[39]. Höhere Selbstachtung und kraftvolles Selbstwertgefühl scheinen aber neben größerer Spontaneität und geringerer Subjektivität alle Individuen auszuzeichnen, die in den verschiedensten Bereichen (Industrie, Offiziersanwärter, Studenten) zu einem Führerstatus aufgestiegen sind. Eine Analyse der charakterologischen und seelischen Zusammenhänge des asthenischen und des sthenischen Eigenmachtgefühls kann diese Tatsachen weiter verständlich machen.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß es sich an dieser Stelle nicht um die Beschreibung asthenischer oder sthenischer Psychopathen handeln kann[40]. Die Übergänge vom normalen zum krankhaften Typus, vom soziologisch und psychohygienisch wünschbaren bzw. tragbaren Eigenmachtgefühl bis zu seiner patholo-

---

37 Lersch, a. a. O. 322 ff.

38 Beck, a. a. O. 55.

39 E. L. Hartley u. R. E. Hartley, Die Grundlagen der Sozialpsychologie, Berlin 1955, 430 ff.: Persönlichkeit und Führertum.

40 Darüber K. Schneider, Die psychopathischen Persönlichkeiten[6], 1943, 106 ff. — Ferner N. Petrilowitsch, Abnorme Persönlichkeiten[3], Basel 1966, 79 ff.: Asthenische Persönlichkeiten; 65—71: Hyperthymische und expansive Persönlichkeiten; dazu auch Schneider 50 ff.

gischen Krise sind naturgemäß fließend und von Individuum zu Individuum schwankend, auch in den verschiedenen Perioden der eigenen persönlichen Entwicklung. Allgemein läßt sich aber sagen, daß Persönlichkeiten eines schwachen Eigenmachtgefühls eher zu Unfrohheit, Traurigkeit, Mißmut, Aufregung, Angst und Pessimismus neigen als die Naturen eines starken Eigenmachtgefühls. Diese sind geneigt, Verantwortung zu übernehmen, sie zeigen Initiative, Mut, Tatkraft, Geistesgegenwart; oft aber auch, besonders bei Triebbetonung[41], Herrschsucht, Grausamkeit, Unnachgiebigkeit, Trotz, Jähzorn, Rücksichtslosigkeit, die bis zur Skrupellosigkeit gehen kann. Bei asthenischen Persönlichkeiten finden wir nicht selten eine Distanzierung oder auch Flucht vor den Realitäten des Lebens und der Berufsaufgaben, evtl. auch vor den Realitäten, wie sie ethische und religiöse Forderungen darstellen: ein Moment, das auch in der Psychologie skrupulöser Menschen beachtet werden muß. Nach der Terminologie und dem System der Egoismen von Klages[42] ist die Welt der Strebungen bei asthenischen Naturen durch die persönlichen „Ichbewahrungstriebfedern" gekennzeichnet. In diesen charakterologischen Bereich gehören allgemeine Einstellungen, wie Vorsicht, Umsicht, Wachsamkeit, Berechnung und in der weiteren Entwicklung und konkreten Ausformung seelische Dauerhaltungen und Verhaltenseigenschaften wie Furchtsamkeit, Argwohn, Mißtrauen, List, Heuchelei. Nach K. Schneider (S. 113) gibt es Persönlichkeiten, die ihrer ganzen Natur nach zur Asthenie neigen, die sich aber ausgezeichnet kennen und beherrschen. Das gilt nach seinen Beobachtungen zunächst für psychopathische Persönlichkeiten. Es läßt sich aber auch ganz allgemein sagen: die Erziehung und die Selbsterziehung[43] zu dieser Selbsterkenntnis und zur Selbstbeherrschung, auch gegenüber den Antrieben der Schüchternheit, der Furcht, des Ausweichens vor den realen Aufgaben ist das einzige, was Persönlichkeiten eines schwachen Eigenmachtgefühls zu einer inneren Ausgeglichenheit und Ruhe hilft: so können sie wertvolle und leistungsfähige Mitglieder der Gesellschaft werden. Dabei wirken Leistungen und Erfolgserlebnisse sich günstig auf das Eigenmachtgefühl aus. Sie stärken den Leistungswillen, sie beleben das Selbstvertrauen und heben das persönliche Anspruchsniveau.

Man könnte versucht sein, die Strebungen des Menschen mit kräftigem, sthenischem Eigenmachtgefühl durch den Begriff der Expansion zu charakterisieren oder, mit Klages, unter die Icherweiterungs- und Ichwiederherstellungstriebfedern zu subsumieren, genauer gesprochen: die Motivation dieser Persönlichkeiten als expansiv bzw. als spontane und reaktive Egoismen zu bezeichnen[44]; dabei sind diese Formen des Egoismus bei Klages identisch mit den Icherweiterungs- bzw.

41 G. Ewald, Temperament und Charakter, Berlin 1924, 123 ff.
42 L. Klages, Die Grundlagen der Charakterkunde[10], Bonn 1948.
43 Fr. Schneider in Schw. Lexikon der Pädagogik II, 647 ff.
44 Vgl. Tafel II bei Klages: Die Egoismen; für Expansion s. Schultz-Hencke a. a. O. 15 ff.

Ichwiederherstellungstriebfedern. Man wird jedoch bei diesem Versuch einer Systematisierung zwischen der mehr reaktiven und der betont aktiven Form des sthenischen Eigenmachtgefühls (Lersch 324) unterscheiden müssen. Die reaktive Form zeigt nach ihrer (im soziologischen und ethischen Sinn) mehr negativen Seite eine Reihe von Parallelen zu den reaktiven Egoismen bei Klages. Wir finden hier Haltungen und Phänomene wie Widerspruchsgeist, Eigensinn, Querköpfigkeit, Übelnehmerei, auch Neid und Ressentiment. Eine positive Ausprägung bietet etwa der heiter-beschauliche Mensch[45]. Er entwickelt keine große spontane Aktivität; er hat aber das ruhige Gefühl, dem Lebenskampf gewachsen zu sein und wird in diesem Gefühl durch seine eigenen Erfahrungen und die stillschweigende oder ausdrückliche Anerkennung der Mit- und Umwelt immer wieder bestätigt. Fehlschläge und Enttäuschungen bleiben auch ihm nicht erspart, sie können ihn aber nicht entmutigen oder in die reine Defensive zurückdrängen: das sthenische Eigenmachtgefühl ist in ihm zu einer überdauernden Struktur geworden[46], zu einem Habitus im Sinn thomistischer Psychologie und Tugendlehre[47].

Das sthenische Eigenmachtgefühl in seiner aktiven Form zeigt Eigenschaften wie Unternehmungsgeist, Tatendrang, Entschlossenheit, auch Aggressivität in ihren verschiedenen Formen[48]. Diese Aggressivität ist mehr oder weniger deutlich auch in den Icherweiterungstriebfedern enthalten, von denen hier einige genannt seien: Aneignungstrieb und Besitzwille, Eigennutz und Erwerbssinn, Herrschsucht und Standesbewußtsein, Ehrgeiz und Geltungsdrang. Allen diesen genannten Triebfedern, den Einstellungen und dem Verhalten, das sich aus ihnen ergibt, wohnt die Tendenz der Expansion aus der Eingeschränktheit des eigenen Ich in die Mit- und Umwelt hinein, aus der Begrenztheit menschlicher Gegenwart in die Zukunft inne, das letztere besonders greifbar in der Ruhmsucht: Exegi monumentum aere perennius. Das Expansive im Menschen (wir betrachten es hier unter dem Gesichtspunkt und in den charakterologischen Zusammenhängen des Eigenmachtgefühls) mag man mit Schultz-Hencke als Strebung und Bedürfnis bezeichnen; die Sachverhalte decken sich aber nicht vollständig[49]. Es ist also nicht so, daß jede Strebung und jedes Bedürfnis unmittelbar expansiv, über das Subjekt hinausgreifend wäre. Das gilt z. B. für den Formwillen, für den Willen zur Selbstformung und Selbstgestaltung[50]; er ist für die Selbsterziehung, von der oben die Rede war, geradezu wesentlich, umfaßt aber nicht nur die Selbstbeherrschung und Selbststeuerung.

---

45 Lersch, a. a. O. 324; vgl. dazu auch die Schilderung der cycloiden Temperamente bei E. Kretschmer, Körperbau und Charakter[24], Berlin/Göttingen/Heidelberg 1961, 173—189.

46 Zum Begriff der Struktur vgl. A. Wellek, Das Problem des seelischen Seins[2], Meisenheim 1953.

47 Cf. Thomas, s. th. 1 2, qu. 49—51.

48 H. Selg, Diagnostik der Aggressivität, Göttingen 1968 (Lit.)

49 W. Stern, Allgemeine Psychologie[2], Haag 1950, 510 ff.: Streben, Handeln, Leisten.

50 Wellek, Polarität 250—256.

Die expansiven Tendenzen des Menschen kann man mit Schultz-Hencke, einem Hauptvertreter der Neopsychoanalyse in Deutschland, drei Hauptgebieten zuordnen: dem Besitzstreben, dem Geltungsstreben und dem Sexualstreben. Man darf dabei aber nicht vergessen, daß der Mensch, ganzheitlich gesehen, wesenhaft auch vom Geiste her bestimmt ist. Auch der Geist hat seine eigenen Strebungen und Expansionsbedürfnisse, die sich auf geistige Werte beziehen, wie sie durch die Gebiete der Ethik, der Religion, der Wissenschaft und der Kunst umrissen werden können. Für bestimmte Lebensformen und „Grundtypen der Individualität" (Spranger) sind diese Werte und die auf sie gehenden Strebungen und Expansionstendenzen geradezu wesentlich, für ihre Entfaltung und gesunde Entwicklung sind sie unersetzlich. Alle Strebungen des Menschen können gehemmt werden, und diese Hemmungen wirken sich in der oder jener Weise auf das Seelenleben aus: sie gehen oft, auch bewußt gesteuert, in die Richtung einer wohl durchgeformten Persönlichkeit, sie können aber auch zu Verklemmungen und Verkrampfungen, unter Umständen zu pathologischen Erscheinungen führen. Es wäre eine religions-psychologisch interessante und pastoraltheologisch bedeutsame Aufgabe, die Hemmungen der religiösen Expansionstendenzen zu untersuchen: ihre Eigenart, ihre Faktoren, ihre Wirkungen im gesamten Seelenleben der Persönlichkeit und speziell im Sektor der religiösen Praxis und des religiösen Niveaus. Sicher wären auf diesem Wege manche positiven und negativen Einstellungen, auch Aggressionen versteckter und offener Form gegen Religion überhaupt und gegen bestimmte religiöse Lebenspraxen einem tieferen Verständnis entgegenzuführen. Dabei sei an die Lebenswerte von Armut, Keuschheit und Gehorsam erinnert, zu deren psychologischer Durchleuchtung unter dem Gesichtspunkt der Expansion und der Hemmung Schultz-Hencke einige bemerkenswerte Gedanken beiträgt[51]. Eine Vertiefung und Weiterführung dieser Gedanken könnte auch für die Diskussion um den Zölibat der katholischen Priester fruchtbar werden.

---

51 A. a. O. 39 f.

Joseph Gottschalk

Die frühen liturgischen Drucke für die Diözese Breslau

Für die Geschichte der Buchdruckerkunst wie für die Erforschung der Liturgiegeschichte spielen die frühesten liturgischen Drucke eine Rolle. Dem Bistum Breslau kommt insofern eine Bedeutung zu, als es die Brücke nach Polen hin bildete. Bis jetzt fehlt ein vollständiges und ausführliches Verzeichnis sämtlicher liturgischer Drucke für Breslau und erst recht ein heute gültiges Standortverzeichnis, wenn auch Joseph Jungnitz in zwei schmalen Büchlein in den Jahren 1892 und 1893 und Gustav Bauch im Jahre 1898 eine wertvolle Grundlage dafür geschaffen haben[1]. Leicht ist es, die betreffenden Drucke bis zum Jahre 1500 festzustellen, soweit der „Gesamtkatalog der Wiegendrucke“ (abgek. GW), bisher 7 Bände und die 1. Lief. von Band 8 (1925—1944), vorliegt. Darin fehlt noch das Stichwort „Missale.“ Am günstigsten liegen die Verhältnisse in Polen, weil seit kurzem der 1. Band von „Incunabula quae in bibliothecis Poloniae asservantur“, Wroclaw 1970, (abgek. Inc Pol) in zwei Teilen vorliegt, der die Gesamtheit des in Polen vorhandenen Inkunabelbestandes erfaßt und durch Indices erschließt, dazu in lateinischer Sprache. Hier haben polnische Fachleute Hervorragendes ge-

---

1 J. *Jungnitz*, Die Breslauer Ritualien, Breslau 1892; ders., Das Breslauer Brevier und Proprium, Breslau 1893; G. *Bauch*, Bibliographie der schlesischen Renaissance 1475—1521, in: Silesiaca, Festschrift für Colmar Grünhagen, Breslau 1898, S. 145—186. Die frühen Drucke beruhen auf älteren handschriftlichen Vorlagen. P. *Klapper*, Die vierzehn Nothelfer im deutschen Osten, in: Volk und Volkstum, Jahrbuch für Volkskunde, hrsg. von G. Schreiber, Jahrg. 3 (1938), S. 158—192 hat 45 Handschriften, 28 Wiegendrucke und 100 spätere Missalien, die in der Universitätsbibliothek und in der Dombibliothek zu Breslau lagen, auf das Nothelfer-Patrozinium hin durchgesehen; allerdings waren vor allem die liturgischen Drucke vielfach nicht für Schlesien bestimmt. Vollständige Zusammenstellungen der Handschriften verdanken wir W. *Urban*, Rekopisy liturgiczne Biblioteki Kapitulnej w Wroclawiu, in: Archiwa, Biblioteki i Muzea Koscielne Bd. 6, Lublin 1963 S. 155—190 und W. *Schenk*, Rekopisy liturgiczne od XIII do XV wieku w bibliotece Uniwersyteckiej we Wroclawiu, ebenda S. 191—209. Das große handschriftliche Graduale im Breslauer Diözesanarchiv, 1510 vom Domkapitel erworben, behandelt E. *Kloss*, Die Schlesische Buchmalerei des Mittelalters, Berlin 1942, S. 173—175 und S. 184 mit Abb. 278 bis 281. Für die Liturgiegeschichte wichtig sind die Aufsätze von W. *Dürig*, Der gottesdienstliche Gebrauch der Volkssprache im Bistum Breslau, in: Schlesisches Priesterjahrbuch Bd. 3/4, hrsg. von G. Moschner, Stuttgart 1964, S. 6—25 und: Eine Bearbeitung des Leisentritschen Taufrituals in einer Handschrift der Breslauer Dombibliothek, in: Beiträge zur schles. Kirchengeschichte. Gedenkschrift für Kurt Engelbert, hrsg. von B. Stasiewski, Köln 1969, S. 266—274.

leistet. Inkunabelverzeichnisse anderer Länder, Universitäten oder Städte sind nur teilweise vorhanden[2]. Schwierig ist es, die von 1500 bis 1521 erschienenen Drucke — mit diesem Jahre schließen die Drucke für Breslau — mit ihrem derzeitigen Standort zu erfassen, wenn auch Weale und Bohatta 1928 einen Katalog der gedruckten Missalien (abgek. W—B) und 1937 Bohatta (abgek. B) eine Bibliographie der Breviere veröffentlicht haben[3].

Zur Ergänzung aller Katalogangaben sind Einzeluntersuchungen heranzuziehen, von denen für unser Thema besonders die von Tronnier, Bahlow, Fuchs und Burbianka wichtig sind[4]. Neben den speziellen liturgischen Büchern Agende (Rituale), Brevier und Missale werden hier auch die frühen Drucke der Synodalbestimmungen aufgeführt, weil auf den Diözesansynoden Bestimmungen über die Feier der Liturgie und der Heiligenfeste getroffen wurden. Ein Abschnitt über die Vorsatzblätter mit den Bistumsheiligen und Wappen, die mehrere dieser Drucke enthalten, vermag zur Klärung mancher Frage beizutragen. Unmöglich war es, die hier genannten, in zahlreichen Bibliotheken Europas verstreut liegenden Drucke persönlich einzusehen. Die Arbeit beruht also auf den Angaben der Literatur und möchte die Grundlage für spezielle Untersuchungen schaffen. Es wäre eine Freude, wenn weitere Funde an den Verfasser gemeldet werden könnten. Ausführliche bibliographische Angaben erübrigen sich hier, weil sie in Bauch, GW, Inc Pol, W—B und B enthalten sind.

1. Agende

Wir besitzen nur eine einzige Agende für Breslau, die 1499 erstmals erschien und 1510 unverändert nachgedruckt wurde.

---

2 Als Beispiel einer großen Bibliothek: Catalogue of books printed in the XV[th] century now in the British Museum, 11 Bände London 1908—1967, abgek. BMC.

3 H. W. J. *Weale*, Bibliographia Liturgica. Catalogus Missalium ritus latini ab anno 1474 impressorum, 2. Aufl. hrsg. von H. Bohatta, London und Leipzig 1928; H. *Bohatta*, Bibliographie der Breviere 1501—1850, Leipzig 1937, Reprint-Auflage Stuttgart 1963.

4 A. *Tronnier*, Die Missaldrucke Peter Schöffers und seines Sohnes Johann, in: Veröffentlichungen der Gutenberg-Gesellschaft Bd. 5—7, Mainz 1908, S. 28—220; H. *Bahlow*, Die Frühzeit des Breslauer Buchhandels und Buchgewerbes, in: Beiträge zur Geschichte der Stadt Breslau Heft 7 (1939), S. 48—92. Bei dem S. 84 enthaltenen Verzeichnis „Liturgische Drucke für das Bistum Breslau 1481—1543" ist ein Versehen unterlaufen. Das sog. Missale Vratislaviense von Haller, Krakau 1515, ist ein Missale Vladislaviense (= Wloclawek); die 1542 und 1543 gedruckten Breviere werden richtig als Br. Vladislaviense bezeichnet, gehören also, wie auch die Namen der dabei genannten Bischöfe zeigen, nach Wloclawek. Der Irrtum ist aus Bohatta, Breviere S. 273 Nr. 1542 und 1543 übernommen; R. M. *Fuchs*, Die Mainzer Frühdrucke mit Buchholzschnitten 1480—1500, in: Archiv für Geschichte des Buchwesens Bd. 2 (1960), S. 1—129; B. *Kocowski*, M. *Burbianka*, K. *Glombiowski*, Z dziejów ksiazki na Slasku (Aus der Geschichte des Buches in Schlesien), Wroclaw 1953.

1. Im Auftrage des Bischofs Johannes Roth stellte der Vizedechant der Domkirche, Martin Paulsdorff, aus verschiedenen Vorlagen im Jahre 1496 ein neues Rituale für das Bistum Breslau zusammen. Es wurde 1499 zu Straßburg unter dem Titel „Liber agendarum rubrice diocesis Wratislaviensis" durch Friedrich Ruth von Tumbach (in der Oberpfalz) im Quartformat gedruckt, 137 Blatt stark (GW 478). Auf der Rückseite des Titelblattes befindet sich ein Inhaltsverzeichnis. Friedrich Ruth ist vom 6. April 1489 bis 11. Februar 1495 als Buchführer in Breslau bezeugt[5]. Das dem Priesterseminar zu Würzburg gehörige Exemplar ist dort beim Bombenangriff am 16. März 1945 mit zerstört worden[6]. Ein Exemplar besaß die k. k. Studienbibliothek zu Olmütz, das dem Augustinerchorherrnstift zu Sternberg entstammt, ein anderes die Sächsische Landesbibliothek in Dresden[7]. Vorhanden sind Exemplare in Breslau[8], in der Biblioteka Kórnicka und in Krakau (Inc Pol Bd. 1, Teil 1, S. 13 Nr. 66). Am leichtesten erreichbar ist das Exemplar in der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz zu Berlin unter der Signatur: Ink 2557.

2. Diese Agende ist *1510* unverändert in ähnlicher Ausstattung im Format 15 mal 20 cm gedruckt worden, jedoch meist ohne Orts-, Jahres- und Druckerangabe. Die noch vorhandenen Exemplare wiesen verschiedene Titel auf, zunächst „Agenda sive obsequiale sacramentorum ecclesiasticorum". Ein Exemplar gehörte der Universitätsbibliothek in Breslau[9]. Das heute in der Bücherei des deutschen Ostens in Herne unter der Signatur Fd 1657 aufbewahrte, 139 Blätter umfassende Exemplar trägt den Titel: „Liber agendarum rubrice diocesis Wratislauiensis emendatus", die letzte Seite enthält die Unterschrift: „Explicit liber agendarum ecclesiasticorum sacramentorum: correctus est anno Millesimo quingentesimo decimo denuo impressus J. P." Diese beiden Buchstaben bedeuten wahrscheinlich Johann Prüß in Straßburg. Einige in diesem Exemplar fehlende Seiten sind handschriftlich ergänzt[10].

---

5 *Jungnitz*, Ritualien S. 15—21; *Bahlow* S. 61 f. Eine „Bibliographie der Ritualien" enthält H. J. *Spital*, Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum (= Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen Bd. 47), Münster 1968, S. 212—284, Breslau S. 230—233.

6 Frdl. Mitteilung vom 16. 10. 1969.

7 A. *Schubert*, Die Wiegendrucke der k. k. Studienbibliothek zu Olmütz vor 1501, Olmütz 1901, S. 11 f unter Nr. 19.

8 Die derzeitige Universitätsbibliothek in Breslau besitzt einen ausgezeichneten Inkunabelkatalog von B. *Kocowski*, Catalogus Incunabulorum Typographicorum Bibliothecae Universitatis Wratislaviensis, pars I: Librorum ordo alphabeticus, Wratislaviae 1959, 904 Seiten. Pars II: Concordationes, Indices, Imagines, Wratislaviae 1962, 309 Seiten und 56 Tafeln Abbildungen. Wichtig für die Geschichte des Bücherbesitzes von Privatpersonen und Klöstern in Schlesien ist das ausführliche Register S. 251—303.

9 Gesamtkatalog der Preußischen Bibliotheken Bd. 2, Berlin 1932, Sp. 238.

10 Bücherei des deutschen Ostens Herne. Bücherverzeichnis, 2. Nachtrag 1967, S. 203; *Bahlow*, S. 63.

2. *Brevier*

Die beim gemeinsamen Chorgebet in größeren Kirchen benutzten Breviere besaßen ein großes Format, damit mehrere Kleriker daraus singen oder beten konnten. Daneben gab es solche in kleinen Formaten zum Privatgebrauch, besonders auf Reisen, deshalb Viaticum oder Liber viaticus genannt. Ein „Diurnale" war ein Auszug aus dem Brevier, der nur die Texte für die Tagzeiten im engeren Sinne (Horen) enthielt, also nicht die lange Matutin.

1. Wohl das älteste Breviarium Wratislaviense ist das durch Johannes Grüninger in Straßburg in Folio gedruckte (G W 5511). Es ist nicht datiert und wurde früher „ca 1485" angesetzt, während es Bahlow mit Recht auf Grund einer handschriftlichen Eintragung 1481 datiert. Den Druckauftrag erteilte der Breslauer Bürger Leonhard Schreuer oder Schrener, der als Kenner der Philosophie bezeichnet wird und an der Schule des Breslauer Kreuzstiftes tätig war[11]. Mehrere Exemplare davon liegen in Breslau, Czenstochau, Krakau, Warschau und Wloclawek (Inc Pol Bd. 1, Teil 1, S. 214, Nr. 1291).

2. Peter Drach in Speyer druckte ein Breviarium Wratislaviense im Oktavformat. Es ist nicht datiert, wurde aber allgemein „um 1485" angesetzt (G W 5510). Bahlow konnte auf Grund der Lieferungsverträge vom 30. Juni 1485 und 5. Juli 1485 feststellen, daß der Druck im Jahre 1485 vollendet worden ist[12]. Den Verlag hatten die Brüder Hans und Lorenz Fleischmann in Breslau übernommen. Exemplare davon befinden sich in Gnesen und Breslau (Inc Pol Bd. 1, Teil 1, S. 214, Nr. 1290).

3. Das von Bauch[13] genannte, aus der Kirchenbibliothek zu Patschkau in Schlesien stammende Breslauer Brevier im Duodezformat soll *1488* gedruckt worden sein (nicht in Inc Pol und nicht im G W). Es war in die Dombibliothek zu Breslau gelangt, aber Druckort und -jahr ließen sich nicht mehr feststellen, weil die betr. Blätter stark beschädigt waren[14].

4. Im Auftrage des Bischofs Johannes Roth druckte Georg Stuchs in Nürnberg ein Viaticum Wratislaviense im Oktavformat, das am 17. August *1499* vollendet worden ist (G W 5512). Der im Kolophon genannte Episcopus Johannes ist Johannes Roth. Wenn eine Ausgabe sich als „Breviarium Wratislaviense. Editum iussu Ioannis Turzonis episcopi Wratislaviensis. Venezia 17. VIII. 1499" betitelt (Inc Pol Bd. 1, Teil 1, S. 215, Nr. 1292), so kann es sich nur um einen späteren,

---

11 *Jungnitz*, Brevier S. 4; *Bahlow*, S. 55 f.

12 *Bahlow*, S. 55 und 86 f; darauf fußend *Fuchs*, S. 15. Im Jahre 1485 zahlten Blasius Crigh und Hans Fleischmann dem Wilhelm Rauscher 500 ungarische Gulden für 500 kleine Breslauer Breviere, vgl. *Jungnitz*, Breviere S. 3.

13 Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens Bd. 34 (1900), S. 379.

14 K. *Engelbert* in: Archiv für schles. Kirchengeschichte Bd. 5 (1940), S. 266. Über die Breslauer Breviere vgl. Jungnitz, Brevier S. 5—16.

zu Venedig erfolgten Nachdruck dieser Ausgabe von 1499 handeln, weil Johannes Turzo darin als Bischof bezeichnet wird, was er jedoch erst 1506 geworden ist. Ein Exemplar besaß das Stift Tepl in Böhmen, andere liegen in Breslau, Krakau, Posen, Warschau und Wloclawek. Ein Exemplar ist Eigentum der Kantonal- und Universitätsbibliothek zu Fribourg in der Schweiz unter der Signatur Z 189, und zwar aus dem Nachlaß des Breslauer Kanonikus Franz Karker († 1892), der seine Bücher der neu gegründeten katholischen Universität Freiburg vermacht hatte.

5. Im Jahre *1501* erschien eine neue Brevierausgabe im Oktavformat „impensis egregii viri Sebastiani Hyber concivis Krakoviensis, arte autem Petri Liechtenstein Coloniensis et Johannis Hertzog de Landaw." (B, S. 273, Nr. 2880 und 2881). Demnach war der Verleger der Krakauer Bürger Sebastian Hyber, dagegen die Drucker die in Venedig tätigen Peter Liechtenstein aus Köln und Johann Herzog aus Landau in der Pfalz. Peter Liechtenstein hat auch für viele andere Bistümer Breviere gedruckt; für die Jahre 1501 bis 1522 ist er in Venedig bezeugt[15]. Herzog wurde später Verleger und Buchdrucker in Ofen[16]. Ein defektes Exemplar gehörte der Breslauer Universität.

6. Gleichfalls *1501* kam ein „Diurnale secundum stilum et ritum ecclesie Wratislavien . . . " im Duodezformat heraus, ohne Nennung von Druckort und Drucker (B, S. 273, Nr. 2879). Davon besaß die Universitätsbibliothek Berlin im Jahre 1937 ein Exemplar.

7. Eine Ausgabe im Oktavformat soll Stuchs in Nürnberg im Jahre *1502* herausgebracht haben (B, S. 273, Nr. 2882)[17].

8. Ein „Diurnale iuxta consuetudinem ecclesie Wratislauiensis" ist im Oktav- bzw. Duodezformat *1521* zu Basel durch Thomas Wolff gedruckt worden (B, S. 273, Nr. 2883). Davon befanden sich 1937 Exemplare in der Stadt- und in der Universitätsbibliothek zu Breslau, im Britischen Museum zu London, in der Herzogl. Parma'schen Bibliothek in Schwarzau am Steinfeld (Niederösterreich) und im Antiquariat J. Rosenthal in München.

---

15 E. *Pastorello*, Tipografi, Editori, Librai a Venezia nel secolo XVI, Florenz 1924, S. 50; F. *Geldner*, Die deutschen Inkunabeldrucker Bd. 2: Die fremden Sprachgebiete, Stuttgart 1970, S. 85.

16 H. *Grimm*, Die Buchführer des deutschen Kulturbereichs und ihre Niederlassungen in der Zeitspanne 1490 bis um 1550, in: Archiv für Geschichte des Buchwesens Bd. 6 (1966), Sp. 1745, Nr. 976.

17 W. *Baumann*, Die Druckerei Stuchs zu Nürnberg (1484—1537), in: Gutenberg-Jahrbuch 1954, S. 129 Nr. 137 bezeichnet es als „Viaticum Vratislaviense" 1502. Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Dr. A. Swierk in Mainz, der die Güte hatte, mein Manuskript durchzusehen. Sein Aufsatz „Ein frühes, wenig bekanntes Zeugnis über die Erfindung des Buchdrucks", in: Gutenberg-Jahrbuch 1971, S. 36—42 behandelt die Aussagen des Priors des Saganer Augustinerchorherrnstifts Peter Waynknecht und schließt mit den Worten: „Man ersieht daraus, daß Schlesien einen schnellen Anschluß an die neueste kulturelle Errungenschaft des Westens fand und deren Wert für die Bildung und Wissen erkannte. So war es denn auch ein Schlesier, der als einer der ersten in der Geschichtsschreibung des 15. Jahrhunderts über den Buchdruck, seine Erfindung und seinen Nutzen berichtete."

9. Ein nur *15* . . datiertes Breslauer Brevier mit 386 Blättern hat im Jahre 1863 die Bibliothek der Kathedrale in Strengnäs (westl. von Stockholm) besessen (B, S. 273, Nr. 2878).

Neben diesen Kleinausgaben erschienen verschiedene Folio-Ausgaben für den Chorgebrauch. Von diesen sagt Jungnitz, Brevier S. 14: „Leider fehlen Notizen über Druckort, Drucker und Verleger."

3. Missale

1. Am 24. Juli *1483* hat Peter Schöffer zu Mainz den Druck eines Missale Wratislaviense im Folioformat auf 234 Blättern vollendet (W-B, S. 276, Nr. 1653). Ein Titelblatt ist nicht vorhanden, dagegen ein Kanon-Holzschnitt[18]. Jedes Exemplar dieser Ausgabe ist ein Unicum, d. h. trotz der Gleichheit im allgemeinen enthält es einzelne, kleine Abweichungen; man hat also häufig Änderungen am Satz vorgenommen. Auftraggeber war der Breslauer Bischof Johannes Roth (1482 bis 1506), der aus Wemding stammt, das etwa 75 km südlich von Nürnberg liegt. Der Nürnberger Kaufmann Wilhelm Ruscher (Rauscher) vermittelte den Druckauftrag namens der Breslauer Handelsgesellschaft Hans und Lorenz Fleischmann an Peter Schöffer. Daß gerade Mainz dazu auserwählt wurde, kann auf Bischof Rudolf zurückzuführen sein, der einem bürgerlichen Geschlecht aus Rüdesheim angehörte, das im Erzbistum Mainz liegt. Zwar war Rudolf schon am 9. Januar 1482 gestorben, aber hatte einige Mainzer Kleriker ins Breslauer Domkapitel geholt. Die Bestellung in Mainz lautete auf 400 Exemplare[19]. Die Stadtbibliothek in Mainz besitzt ein Exemplar unter der Signatur Ink. 29, das 1904 durch Kardinal Kopp dem Gutenberg-Museum geschenkt worden ist. Je ein Exemplar war 1907 im Besitz des Antiquariats Ludwig Rosenthal in München, des Britischen Museums (BMC, Teil 1 [1963], S. 35), des Lord Spencer auf Althorp, der Kgl. Bibliothek zu Berlin, der Universitätsbibliothek in Prag, des Ungarischen Nationalmuseums in Budapest, der Kaiserl. Öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg, des Buchmuseums in Leipzig, der Bibliothek in Manchester und der Fürstl. Fürstenberg'schen Bibliothek in Pürglitz (Böhmen)[20]. Weitere Exemplare liegen heute in Breslau, Krakau und Neisse (Inc Pol Bd. 1, Teil 2, S. 636 Nr. 3786 und 3787). Die Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz in Berlin verwahrt ihr Exemplar unter der Signatur Ink. 1539. Faksimile-Beispiele aus diesem Druck enthält BMC, Facsimiles Pars I—III (London 1963), S. II, Nr. 286 und 149 A, 149 B.

---

18 Abgebildet bei A. *Schramm*, Der Bilderschmuck der Frühdrucke Bd. 14, Leipzig 1931, Taf. 8, Abb. 38 und bei *Fuchs*, S. 20, Abb. 3.

19 *Bahlow*, S. 55—57 und 85 f sowie *Fuchs*, S. 14 f.

20 *Tronnier*, S. 42—51 und 159—165 sowie *Schramm*, S. 9.

2. Auf etwa *1487* wird ein Missale Wratislaviense datiert, das im Folioformat auf 266 Blättern zu Straßburg durch Johannes Prüss gedruckt wurde (B—W, S. 227, N. 1655), aber früher der Druckerei von Friedrich Ruth in Straßburg zugeschrieben worden ist. Ein Exemplar besaß die Staatsbibliothek in Haarlem (Holland); heute liegt je eins in Breslau und Neisse, die jedoch als „ca 1488/93" zu Straßburg durch Johannes Prüss gedruckt bezeichnet werden (Ink Pol Bd. 1, Teil 2, S. 637, Nr. 3788).

3. Im Jahre *1488* bzw. 1488/91 führte Peter Schöffer in Mainz einen völlig selbständigen Nachdruck seines Breslauer Missale im Folioformat durch (W. B, S. 277, Nr. 1657). Ein Exemplar lag im Buchgewerbemuseum zu Leipzig[21] während heute Breslau, Krakau, Neisse und Warschau mehrere Exemplare ihr eigen nennen (Inc Pol Bd. 1, Teil 2, S. 637, Nr. 3789 und 3790?).

4. Am 17. Dezember *1491* wurde zu Straßburg durch Martin Schott ein Missale Vratislaviense im Folioformat auf 286 Blättern vollendet (W—B, S. 277, Nr. 1656). Ein Exemplar lag in Breslau; es wird in Inc Pol Bd. 1, Teil 2, S. 631, Nr. 3771 als Missale Cracoviense bezeichnet, wenn auch das in Warschau liegende Exemplar besagt: „Kalendarium ad usum diocesis Wratislaviensis compositum."

5. Peter Schöffer in Mainz hat ein neues Missale Wratislaviense im Folioformat am 28. September *1499* vollendet, und zwar in zwei verschiedenen Ausgaben (Variante A und B), mit verschiedenem Kolophon (W—B., S. 277, Nr. 1657 oder 1658). Die Ausgabe A mit 236 Blättern enthält die Diözesanangabe „Presens missalium opus secundum ordinationem sive rubricam ecclesie wratislauiensis." Davon lagen im Jahre 1907 Exemplare im Britischen Museum (BMC Pars I [1963], S. 37), in der Ungarischen Nationalbibliothek in Budapest, in der Staatsbibliothek zu Haarlem und in der John Rylands Library in Manchester[22]. Weitere Exemplare besitzen Bibliotheken in Breslau, Krakau, Neisse und Warschau (Inc Pol, Bd. 1, Teil 2, S. 637, Nr. 3789). Die Ausgabe B vom 28. September 1499 mit 238 Blättern ist ohne Angabe der Diözese gedruckt worden (W—B, S. 278 oder 277, Nr. 1658). Mehrere Exemplare gehören zwei Bibliotheken in Breslau (Inc Pol Bd. 1, Teil 2, S. 637, Nr. 3790). Ein Exemplar, aber wir wissen nicht von welcher Ausgabe, besaß um 1938 die Pfarrkirche zu Prausnitz Kreis Militsch Bez. Breslau[23].

6. Im Verlag von Johannes Haller und Sebastian Hyber zu Krakau erschien ein Missale secundum chorum et usum kathedralis Wratislaviensis ecclesie,

---

21 *Tronnier*, S. 74—78 und 173—177.

22 *Tronnier*, S. 188—192. Eine Abb. enthält *Kocowski* Bd. 2 (1962), Taf. 47 mit mehrfarbiger Miniatur.

23 H. *Hoffmann*, Schlesische Kirchenbüchereien, in: Archiv für schles. Kirchengeschichte Bd. 4 (1939), S. 110.

dessen Druck am 14. Mai *1505* beendet war, im Folioformat auf 350 Blättern (W—B, S. 278, Nr. 1659). Haller[24] stammte aus Rothenburg ob der Tauber, war in Nürnberg ausgebildet und 1482 an der Universität Krakau immatrikuliert worden. Das Krakauer Bürgerrecht erwarb er im Jahre 1491 und betätigte sich als Händler mit Wein, Kupfer, Zinn und Büchern, weniger mit Buchdruck. Ein königliches Privileg vom 30. September 1505 garantierte ihm, daß niemand solche Bücher aus dem Ausland beziehen dürfe, die auch er druckte. Den Auftrag zum Druck dieses Breslauer Missale verdankte er dem Koadjutor Johannes Turzo, der in Krakau geboren war. Der mit Haller zusammen genannte Verleger Sebastian Hyber (Hueber, Hieber) war bei Haller Buchdiener, später Kleriker in Krakau[25]. Gedruckt hat dieses Missale wahrscheinlich Kaspar Hochfeder, der in Heiligsbronn (25 km südwestl. von Nürnberg) geboren, von 1491 bis 1498 in Nürnberg, dann bis 1501 in Metz, von 1502 an in Krakau und um 1509 bis 1517 wiederum in Metz als Drucker tätig war[26]. Exemplare besaßen die Staatsbibliotheken in Haarlem, das Britische Museum, die Stadt- und die Universitätsbibliothek in Breslau, die Universitätsbibliothek in Krakau, die Pawlikowski-Bibliothek in Lemberg und die Raczynski-Bibliothek in Posen.

7. Am 5. September *1519* beendete Thomas Wolff in Basel für den Verlag von Blasius Salomon ein Missale secundum Rubricam Wratislauiensis diocesis im Folioformat auf 292 Blättern (W—B, S. 278, Nr. 1660). Exemplare lagen in der Staatsbibliothek zu Haarlem, im Britischen Museum, in der Pfarrbibliothek zu Ratibor Oberschlesien, in der Bibliothek des Gymnasiums zu Brieg Bez. Breslau, in der Universitätsbibliothek Breslau, in der Raczynski-Bibliothek zu Posen und der Zamoyski-Bibliothek in Warschau.

Zwei Meßbücher, deren Druckort und -jahr unbekannt sind, weil die ersten Seiten fehlen, besaß die in der Reformation lutherisch gewordene Pfarrkirche zu Goldberg in Schlesien[27].

---

24 J. *Seruga*, Jan Haller, wydawca i drukarz krakowski 1467—1525 (Johannes Haller, Krakauer Verleger und Drucker), Krakau 1933; Polski Slownik Biograficzny Bd. 6, Kraków 1948, S. 237 f; Neue Deutsche Biographie Bd. 4 (1959), S. 472; *Geldner* Bd. 1 (1968), S. 222.

25 A. *Kirchhoff*, Beiträge zur Geschichte des deutschen Buchhandels Bd. 1, Leipzig 1851, S. 139; *Grimm*, Sp. 1723, Nr. 921.

26 E. *Voulliéme*, Die Deutschen Drucker des 15. Jahrhunderts, Berlin 1916, S. 57, 84 und 92; Polski Slownik Biograficzny Bd. IX (1960/61), S. 555; Polonia Typographica saeculi sedecimi, fasc. I, Zeszyt: Kaspar Hochfeder Kraków 1503—1505, Wroclaw 1968, S. 9—30 mit französ. Zus. S. 33—37; J. *Benzing*, Kaspar Hochfeder zu Metz als Drucker der Trierer Heiltumsschriften aus den Jahren 1512—1517, in: Trierisches Jahrbuch Bd. 8 (1957/58), S. 30—36.

27 *Hoffmann*, in: Archiv für schles. Kirchengeschichte Bd. 4 (1939), S. 102 f.

4. *Synodalstatuten*

1. Der aus Glogau stammende Kaspar Elyan[28], Unterkantor an der Kreuzkirche zu Breslau, vollendete in seiner kleinen Druckerei zu Breslau, der ältesten in Schlesien, am 9. Oktober *1475* den Druck einer Ausgabe der Statuten von Breslauer Diözesansynoden, ohne eigentlichen Titel, auf 64 Blättern. Er enthält Bestimmungen der Synoden des Bischofs Konrad von Öls 1446, des Bischofs Peter Nowag 1448 und des Bischofs Rudolf von Rüdesheim 1473 und 1475[29]. Exemplare besitzen das Britische Museum (BMC Pars II (1963), S. 563), die Universitätsbibliotheken zu Prag und Breslau und das Erzbischöfliche Archiv in Gnesen (Inc Pol Bd. 1, Teil 2, S. 866, Nr. 5099).

2. Eine zweite Ausgabe der Synodalstatuten auf 117 Blättern vollendete am 22. Mai *1512* Hieronymus Höltzel zu Nürnberg im Auftrage des Breslauer Verlegers Franz Klose unter dem Titel: Statuta sinodalia et prouincialia usw. Enthalten sind Bestimmungen der Synoden der Breslauer Bischöfe Johannes Roth, Johannes Turzo 1509 und 1511, Thomas II., Johannes Romka, Heinrich von Würben, Nanker, Wenzel von Liegnitz, Konrad von Öls, Peter Nowag, Rudolf von Rüdesheim, sowie Provinzialstatuten von Petrikau und Wielun-Kalisch. Exemplare besaßen die Bibliothek der Celinski, das Czartoryski-Museum und die Universitätsbibliothek in Krakau, die Kathedralbibliothek und das Ossolineum in Lemberg, die Biblioteka Kórnicka, die Krasinski-Bibliothek und die Nationalbibliothek in Warschau, das Nationalmuseum in Krakau, die Dom- und die Universitätsbibliothek in Breslau, die Pawlikowski-Bibliothek in Medyka, die Kaiserliche Bibliothek in Petersburg, die Schlesische Bibliothek in Kattowitz und die Seminarbibliothek in Wloclawek[30]. Im Jahre 1970 gelang es Herrn Prälaten Wilhelm Schönartz[31], ein Exemplar für die Erzbischöfliche Diözesan-Bibliothek in Köln, Gereon-Str. 2—4 zu erwerben.

5. *Vorsatzblätter mit Bistumsheiligen und Wappen*

Lange Zeit herrschte Unklarheit über die Datierung eines Titelbildes mit den Bistumsheiligen Johannes des Täufers und St. Hedwig und zwei Bischofswappen, das in einigen dieser liturgischen Bücher vorhanden ist. Es besteht nämlich die

---

28 Polski Slownik Biograficzny Bd. 6, Kraków 1948, S. 237 f; Neue Deutsche Biographie Bd. 4 (1959), S. 472; *Geldner* Bd. 1 (1968), S. 222.

29 Beschreibung in der hervorragenden Ausgabe von J. *Sawicki*, Concilia Poloniae Bd. 10: Synody diecezji wroclawskiej i ich statuty, Wroclaw 1963, S. 20—25 mit Abb. der ersten Seite. Eine Druckprobe in: BMC Facsimiles Pars I—III (1963), S. 55: Breslau, Nr. 117.

30 *Sawicki*, S. 25—32 mit einem Foto des Titelblattes zwischen S. 22 und 23.

31 Ihm verdanke ich ein Foto vom Titelblatt und von der letzten Seite mit dem Kolophon.

Möglichkeit, daß diese Holzschnitte erst nachträglich in das betreffende Exemplar eingeklebt oder bei Buchbinderarbeiten mit eingebunden worden sind.

In dem gediegenen, von Ludwig Burgemeister herausgegebenen Werk „Die Kunstdenkmäler der Stadt Breslau", 1. Teil (1930) Seite 31 ist ein solches Vorsatzblatt, verkleinert auf 11 mal 15,5 cm abgebildet, „des in Mainz gedruckten und in Breslau gebundenen Missales von 1499". Dieser Holzschnitt zeigt unter zwei mehrfach in sich verschlungenen leeren Schriftbändern in der Mitte unter Mitra und Stab das Breslauer Bistumswappen (schlesischer Adler und sechs Lilien), unter diesem nebeneinander stehend die Wappen des Bischofs Johannes Roth (Doppeladler, darunter in schwarz zwei silberne nach oben gebogene Balken) und seines Koadjutors und späteren Nachfolgers Johannes Turzo (gekrönter, doppelgeschwänzter Löwe, darunter drei Rosen), ganz unten auf dem Fußboden liegend einen Löwen. Zu beiden Seiten der Wappen stehen auf Postamenten die großen Bildnisse Johannes des Täufers mit Buch und Lamm und der hl. Hedwig mit Kirchenmodell. Unter Johannes ist ganz klein die Büste Johannes des Evangelisten und unter Hedwig ein W (= Wratislavia) abgebildet[32]. Die Datierung dieses Holzschnittes auf 1499 ist unmöglich. Bischof Johannes Roth ist am 4. März 1482 vom Papst als Bischof von Breslau bestätigt und am 17. Juli 1482 inthronisiert worden. Er starb am 21. Januar 1506 zu Neisse. Ihm sind die ersten Drucke aller liturgischer Bücher für das Bistum Breslau zu verdanken. Ein Wappen für Turzo dagegen ist auf einem Titelblatt von 1499 nicht gerechtfertigt. Turzo ist zwar vor dem 11. Januar 1492 Domherr in Breslau geworden, hat aber als solcher nie in Breslau residiert. Im Jahre 1500 wurde er zum Domdechanten und am 11. März 1502 zum Koadjutor des Bischofs Johannes Roth ernannt. Seine Bischofsweihe erfolgte am 22. März 1506, sein Tod am 2. August 1520[33]. Die obengenannten Wappen passen also nur auf die Zeit vom 11. März 1502 (Koadjutor Turzo) bis 21. Januar 1506 (Tod des Bischofs Roth).

Dieser bisher für 1499 in Anspruch genommene Holzschnitt findet sich in gleicher Weise im Missale, das Kaspar Hochfeder im Verlag von Haller und Hyber 1505 zu Krakau druckte. Dort beträgt die Bildgröße 17 mal 23 cm und dort haben die beiden Wappen zeitlich ihren richtigen Platz. Genaue Beobachtungen, die Tronnier[34] begann, erbrachten folgende Ergebnisse: Der Holzschnitt, der in einige Exemplare des Breslauer Missale von 1499 beim späteren Einbinden dazu gebunden wurde, enthält auf dem Fußboden neben dem Löwen eine Hausmarke, die noch nicht sicher bestimmt werden konnte und die wohl die Bezeichnung für

32 Ausführliche Beschreibung durch P. *Bretschneider*, Der Titelholzschnitt des Missale Vratislaviense von 1505, in: Schlesische Monatshefte Jahrg. 1, Breslau 1924, S. 175 f.

33 G. *Zimmermann*, Das Breslauer Domkapitel im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation (1500—1600), Weimar 1938, S. 541 f.

34 *Tronnier*, S. 132.

den Künstler ist[35]. Diese Hausmarke fehlt jedoch in dem sonst gleichen Holzschnitt des Krakauer Missale vom 14. Mai 1505. Wer selbst die Bilder vergleichen möchte, findet den ursprünglichen Zustand mit der Hausmarke in drei Veröffentlichungen[36] und den späteren Zustand ohne Hausmarke in anderen Werken[37]. Es handelt sich bei dem Krakauer Druck von 1505 nicht „um eine Kopie, sondern um einen Abdruck vom gleichen Holzstock. Die Hausmarke muß also herausgeschnitten worden sein, bevor der Holzstock in Krakau zur Verwendung gelangte. Darüber hinaus zeigt sich nun noch, daß der Holzschnitt nicht in Krakau, sondern in Breslau geschaffen wurde"[38]. Als Zeit der Herstellung kommen die Jahre 1503/04 in Frage. Weil die Holzschnitte der durch Konrad Baumgarten 1504 vollendeten Hedwigslegende[39] Ähnlichkeit aufweisen, gelangte Fuchs zu dem Schluß: „Auf Grund des stilkritischen Befundes kann mit Sicherheit gesagt werden: der Reißer des Schutzheiligenbildes und der Reißer der Hedwigslegende sind identisch"[40]. Das Blatt mit den Bistumsheiligen und den Bischofswappen ist also zunächst als Einzelblatt in Breslau geschaffen worden, wohl im Auftrag kirchlicher Kreise, die schon an die Verzierung ihrer liturgischen Bücher dachten; dann ist es ohne Hausmarke 1505 in den Krakauer Druck übernommen worden, in dem er erstmals als fester Bestandteil vorkommt.

Auch die Breslauer Agende von 1510 besitzt ein Holzschnitt-Titelblatt, jedenfalls in dem der Bücherei des deutschen Ostens in Herne gehörenden Exemplar. Dieses Bild gleicht in Anordnung und Inhalt dem im Krakauer Druck von 1505. Der neue Reißer hat jedoch, wohl um das Urheberrecht nicht zu verletzen, vieles ein wenig verändert. Die Mitra ist nach links gewendet, Johannes d. T. und Hedwig kehren sich stärker der Mitte zu, die Kleinfiguren Johannes des Evangelisten und das W sind schräg gestellt, der Löwe mit einem langen Schnurrbart versehen. Hedwig blickt freundlicher drein, mit erhobenem, vollen Angesicht; von ihrem Herzogshut gehen dünne Strahlen zum Rand des Heiligenscheins. Ge-

---

35 M. *Geisberg*, Geschichte der deutschen Graphik vor Dürer (Forschungen zur deutschen Kunstgeschichte Bd. 32), Berlin 1939, S. 118. Aber die Zuschreibung an den Meister der Sachsenchronik von 1492 trifft nicht zu, weil der Holzschnitt nicht in Mainz entstanden ist, vgl. *Fuchs*, S. 117.

36 *Schramm*, S. 8 f mit Abb. 1065 auf Taf 207. Er hat den Holzschnitt als Bestandteil des Schöfferdrucks von 1499 angesehen; *Tronnier*, S. 207, Abb. 6; Die Kunstdenkmäler der Stadt Breslau, 1. Teil (1930), S. 31, Abb. 16. Nach BMC, Teil I (1963), S. 35 befindet sich dieser Holzschnitt auch in dem Exemplar des Missale von 1483, das im Britischen Museum liegt.

37 *Seruga*, S. 25. Auf S. 17 bildet er das Kanonbild des Missale Vratislaviense, Krakau 1505, ab; *Bretschneider*, nach S. 176; J. *Ptasnik*, Cracovia impressorum XV et XVI saeculorum (Monumenta Poloniae typographica Vol. I), Lemberg 1922, Taf. 13.

38 *Fuchs*, S. 117.

39 Ein Nachdruck erschien unter dem Titel: Die große Legende der Heiligen Frau Sankt Hedwig, Bd. 1: Faksimileband, Wiesbaden 1963.

40 *Fuchs*, S. 119.

ändert ist auch die Linienführung des Schriftbandes oben. Aber unverändert geblieben sind die beiden Bischofswappen, und das ist für das Wappen des Johannes Roth ein Anachronismus; denn er ist 1506 gestorben, also vier Jahre vor der Herstellung der Agende von 1510. Immerhin sind wir durch diesen Titelholzschnitt zu einem etwas anderen Hedwigsbild gekommen.

Eine dritte Form des Titelblattes mit dem gleichen Darstellungsinhalt und den gleichen Wappen ist dem Nürnberger Synodaldruck von 1512 beigegeben. Hier blicken Johannes d. T. wie St. Hedwig zur Erde, die treppenartigen Postamente sind weggefallen, das obere Schriftband hat die denkbar einfachste Form erhalten, ein Meisterzeichen fehlt.

6. Zusammenfassung

Die eben gebotene Zusammenstellung der frühen Drucke für die Diözese Breslau, die ausnahmslos von deutschen Druckern hergestellt worden sind, wird einiger Ergänzung und Berichtigung in Hinsicht auf die Bibliotheken, die heute ein Exemplar derselben besitzen, bedürfen. Sie zeigt, wie wenige Exemplare von dem einstigen großen Bestand erhalten geblieben sind. Das Bistum zählte am Ausgang des Mittelalters etwa 1400 Pfarrorte[41]. Für jeden derselben benötigte man wenigstens eine Agende. Die Zahl der Meßbücher, die im Gebrauch waren, wird man auf mindestens 2000 schätzen können; denn zu den Pfarrkirchen kamen die kleineren Kirchen und Kapellen, desgleichen die vielen Seitenaltäre, die in den Stadtkirchen vorhanden waren. Mindestens ebenso hoch wird die Zahl der benötigten Breviere gewesen sein, weil die Zahl der Kleriker außerordentlich hoch war. Die Liturgie-Forschung über diese frühen Drucke in der Bundesrepublik wird dadurch erleichtert, daß von jeder Gattung wenigstens ein Exemplar in erreichbarer Nähe aufbewahrt wird, ein Missale von 1483 in Mainz und in West-Berlin, eine Agende von 1499 in West-Berlin und von 1510 in Herne, ein Brevier von 1499 in Freiburg in der Schweiz und eine Synodalausgabe von 1512 in Köln.

41 Aufgeführt bei *B. Panzram*, Der Einfluß der deutschen Besiedlung auf die Entwicklung des schlesischen Pfarrsystems, mit 3 Karten, in: Beiträge zur schles. Kirchengeschichte. Gedenkschrift für Kurt Engelbert, hrsg. von B. Stasiewski (Forschungen u. Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands Bd. 6), Köln 1969, S. 13—35.

Johannes Madey

Orthodoxe Stellungnahme zu einer „ökumenischen" Übersetzung des Glaubensbekenntnisses von Nizäa und Konstantinopel

In der Zeitschrift *Témoignage et Pensée orthodoxes* (2/1972) erschien aus der Feder des bekannten orthodoxen Theologen und Professors am St.-Sergius-Institut in Paris, Olivier Clément, eine Stellungnahme zu der geplanten französischen Fassung des nizäno-konstantinopolitanischen Glaubenssymbols, die von einer katholisch-protestantischen Kommission vorbereitet wird. Unter dem Vorsitz des Metropoliten des Ökumenischen Patriarchats in Frankreich Meletios hat das bischöfliche orthodoxe Komitee, dem verschiedene Jurisdiktionen angehören, erklärt, daß der vorgeschlagene Text für die Orthodoxie *kaum annehmbar sei.* In diesem Zusammenhang sei erwähnt, daß auch führende katholische Theologen: Louis Bouyer, Yves Congar, Henri de Lubac, Feuillet und M.-J. Le Guillou im Oktober 1971 den französischen Bischöfen ihre Bedenken gegen die „ökumenische" Fassung mitgeteilt haben, vor allem gegen das Bestreben, den Ausdruck „katholische Kirche" mit „universeller Kirche" (Eglise universelle) wiederzugeben.

Wie in Deutschland, hat die katholisch-protestantische Kommission Frankreichs sich auch mit dem sog. „apostolischen Glaubensbekenntnis" beschäftigt, dem vielerorts hierzulande der Vorzug eingeräumt wird, obwohl es doch aus dem römischen Taufsymbol hervorgegangen ist, während das Symbol von Nizäa und Konstantinopel auf Ökumenische Konzilien zurückgeht und den Glauben der ungeteilten Kirche ausdrückt. Wir stehen daher nicht allein mit der Meinung, daß wir es hier mit einem von Anfang an *ökumenischen Glaubensbekenntnis* zu tun haben. Mit Recht sagt daher Professor Clément: „Ich lasse das Symbol beiseite, das man „das apostolische" nennt und das unsere Kirche nicht gebraucht, um einzig dem Symbol meine Aufmerksamkeit zu widmen, das von den beiden ersten ökumenischen Konzilien erarbeitet wurde, die sich in Nizäa im Jahre 325 und in Konstantinopel im Jahre 381 versammelt haben." (In der Tat, im christlichen Osten ist das sog. apostolische Glaubensbekenntnis unbekannt und wurde erst mit der Mission der lateinischen Missionare durch die Verbreitung abendländischer Frömmigkeitsformen, vor allem des Rosenkranzes, bekanntgemacht. Es hat keinerlei liturgische Bedeutung. Um so bedauerlicher ist es, daß man heute im Westen immer mehr erlebt, daß, wo in der Messe das Credo noch gebetet wird, statt des wirklich „ökumenischen" Glaubensbekenntnisses dieser Text gesprochen wird.)

Wenn wir uns hier mit den orthodoxen Bedenken gegen die französische Fassung beschäftigen, dann gilt dies in entsprechender Weise gegen die vor kurzem publizierte deutsche Fassung, in der wir ähnliche Formulierungen feststellen können.

Der Beitrag von Olivier Clément gliedert sich in drei Teile:

1. Einige weniger gravierende Schwierigkeiten.
2. Katholische oder Universelle Kirche.
3. Die trinitarische Problematik.

1. Der Verfasser findet es wenig glücklich, die wörtliche Übersetzung *sichtbare und unsichtbare Dinge* zu ersetzen durch: *sichtbares und unsichtbares Universum* (in der deutschen Fassung heißt es: „die sichtbare und die unsichtbare Welt"). Er sagt: In der Tat, wenn es ein einziges sichtbares Universum gibt, das eine ‚Uni-Totalität' bildet, gibt es eine Menge unsichtbarer Universen, denn jede englische Existenz umfaßt eine solche; diese Universen verbinden sich nicht zu einer organischen Einheit, sondern in einer Art liturgischem Chor in der ‚*himmlischen Liturgie*', über die die Apokalypse spricht und die unsere Zelebrationen so oft beschwören."

Am Ende des Credos findet er ebenso wenig glücklich die Formulierung *das Leben der künftigen* (deutsch: kommenden) *Welt*. Er findet die frühere Fassung „la vie du siècle à venir", das Leben des künftigen Zeitalters, Äons, für besser, denn „wir erwarten nicht eine *andere* Welt, sondern die Transfiguration, die Umgestaltung der Welt, ihren Übergang in eine andere Existenzform, die jene des auferstandenen Christus ist".

2. Viel gravierender ist der Vorschlag, *katholisch* durch *universell* in der Bezeichnung der Kirche zu ersetzen. Hier stimmen ihm die oben erwähnten führenden katholischen Theologen Frankreichs bei. Bei der Erstellung der deutschen Fassung waren ähnliche Diskussionen im Gange, die letztlich aber — für die Katholiken — zur Beibehaltung des Wortes „katholisch" führten. Richtig sagt Clément: „Man sagt, die Kirche als *katholisch* zu bekennen, würde gewisse Protestanten schockieren. Aber das Credo hat nichts zu tun mit solchen Überresten konfessioneller Leidenschaften. Es handelt sich nicht darum, die Wahrheit unserer Psychologie anzupassen, sondern — durch eine entsprechende Katechese — umgekehrt. Nun, das Wort *katholisch* bedeutet „gemäß dem Ganzen", nicht im Sinne einer extensiven Totalität (das Griechische würde sagen *pan* und nicht *holon*), sondern gemäß der *Fülle* der Wahrheit und des Lebens, gemäß der Teilhabe an der Existenz der Dreieinigkeit selbst als Koinzidenz der absoluten Einheit und der absoluten Verschiedenheit."

3. Hieraus ergibt sich die ganze trinitarische Problematik der Übersetzungen, die vorgeschlagen werden und die den Orthodoxen zu schaffen machen. Diese neuen Texte erscheinen sehr oft dem Tenor des Textes der ungeteilten Kirche fremd. Im einzelnen geht es um folgende Punkte:

1. Wesen und Personen

„Bemerken wir zu allererst die dauernde Versuchung, das Wesen Gottes gleichsam außerhalb der Dreiheit der Personen zu objektivieren. Eine judaisierende Tendenz schließt sich hier an den *Theismus* auf scholastischer Grundlage an. In den beiden ersten Übersetzungen lesen wir tatsächlich zu Beginn des Credo:
„Ich glaube an Gott, den Einzigen"
oder
‚Ich glaube an Gott — den einzigen Gott',
während die wörtliche Übersetzung (aber auch dem Geiste nach) nur — in einer einzigen Bewegung, sein kann: *Ich glaube an den einen Gott, den allmächtigen Vater* [die deutsche Neuübersetzung sagt: „Ich glaube an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen"]; dies zeigt, daß der Quell der Gottheit selbst personal ist und daß das einzige Wesen den Inhalt und die geheimnisvolle Identität der Drei bezeichnet; denn man kann nicht den Vater *Prinzip* nennen, ohne gleichzeitig auf den Sohn hinzuweisen, den Er zeugt und den Geist, der von Ihm ausgeht."

2. Die trinitarische Kontinuität des Credo

Der Verfasser bedauert, daß der Ablauf des Credo, in dem sich die Drei-Einheit ausdrückt, durch die Wiederholung unterbrochen wird, die im Originaltext nicht vorhanden ist, und zwar durch das wiederholte „Ich glaube" vor den Aussagen über den Sohn und über den Heiligen Geist. In der deutschen Fassung ist dies nicht der Fall beim Sohn, wohl aber beim Heiligen Geist. Zu erwähnen ist, daß die deutsche ökumenische Fassung mit dem nizänischen ursprünglichen Plural beginnt: *Wir* glauben . . . Dagegen dürfte nichts einzuwenden sein, wenn die Mehrzahlform auch nur noch von den syrischen (chaldäischen und antiochenischen) Kirchen durch die Jahrhunderte bewahrt worden ist.

„Ich glaube an den einen Gott, den Vater . . .

. . . und an den einen Herrn, Jesus Christus . . .

. . . und an den Heiligen Geist, den Herrn . . .

[warum man in der deutschen Fassung daraus einen Nebensatz gemacht hat: „der Herr ist . . .", ist unerfindlich].

‚*Herr*' will in der Tat nichts anderes sagen als Gott. Man gebrauche doch das Wort Gott nicht nur für den Vater, was zwar seine *Monarchie* unterstreicht, d. h., wie wir gerade gesagt haben, daß er der personale Quell der Gottheit und auch das Prinzip ist, der Einzige, der von Ewigkeit her ohne die geringste Subordination die anderen Personen setzt."

In einer Anmerkung fügt Clément hinzu: „Bemerken wir beiläufig, daß das Eigenschaftswort „all-mächtig" ziemlich schlecht das griechische *Pantokrator* wiedergibt; dies Wort bedeutet: ‚der alles im Sein erhält'. Hier sollten unsere Übersetzungen erneuert werden, um zu erinnern, daß Gott die Welt erhält, ohne die persönliche Freiheit zu unterdrücken, denn seine *Macht* ist die der Liebe, d. h. des Kreuzes."

3. Die Ausdrücke der Konsubstantialität

Die französische Übersetzung unterscheidet sich von der deutschen, die den bestehenden Text „Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott" glücklicherweise beibehalten hat. Im französischen Vorlage-Text heißt es statt dessen *Licht geboren aus dem Licht* und *wahrer Gott, geboren aus dem wahren Gott . . .*, und dafür findet Olivier Clément keine Rechtfertigung. Die Zeugung des Sohnes wird nämlich deutlich ausgesagt: *gezeugt, nicht geschaffen*. „Sie bezeichnet die Person des Sohnes in dem, was sie an Einzigartigem hat. Dagegen haben die Angaben ‚Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott' die Aufgabe, gegen die Arianer (von einst und von heute) nicht den besonderen Charakter Christi (den die Arianer extrem betonten), sondern seine wesensgemäße Identität (die sie leugneten) mit dem Vater zu unterstreichen." Es geht also nach Olivier nicht darum, die Person des Gezeugten, sondern seine Wesengleichheit, die Konsubstantialität, mit dem Vater zu betonen.

Auch der nächste Absatz betrifft nur den französischen Text, nicht den deutschen, wo klar steht: „eines Wesens mit dem Vater". Im Französischen dagegen ist das ursprüngliche *homoousios* wiedergegeben: „von einer und derselben Natur" oder „von der einen Natur mit dem Vater", und das hält Clément mit Recht als „zu schwach und zweideutig". „Für den Menschen von heute bedeutet die Tatsache, daß zwei Wesen, z. B. zwei Menschen „von der einen Natur" sind, nichts anderes als eine Ähnlichkeit. Die trinitarische Antinomie sagt dagegen, daß die Personen trotz absoluter Verschiedenheit gleichzeitig absolut identisch sind — hier entzieht sich die Logik der Einzahl und

Mehrzahl —: nicht nur von der einen Natur, sondern identisch und einzig in der Natur ..."

4. *Das Problem des Filioque*

„Ein Orthodoxer kann schließlich nicht die westliche Formel annehmen, und sei es in eckigen Klammern, die aussagt, daß der Geist nicht nur vom Vater, sondern auch vom *Sohne* ausgeht. Die Worte *„und vom Sohne"* finden sich nicht im Symbol von Nizäa-Konstantinopel, das man zu übersetzen vorgibt. Für uns, Orthodoxe, handelt es sich um eine Frage des Glaubens, denn verschiedene Formeln des mittelalterlichen Filioquismus scheinen uns die trinitarische Antinomie und die personale Fülle des Heiligen Geistes abzuschwächen. Wir würden gerne akzeptieren, die liturgischen Texte und die Augenscheinlichkeit des Evangeliums mit den Vätern auszusprechen: ‚der Geist geht vom Vater aus und *ruht auf dem Sohn*'. Andererseits zeigen jüngste Studien auf, daß die lateinische *processio* (wenigstens bei den lateinischen Vätern) und die griechische *ekporeusis* weit davon entfernt sind, synonym (wie die Lateiner nach dem Konzil von Konstantinopel zu schnell glaubten, auf dem sie nicht anwesend waren!) zu sein. Die *Ekporeusis* vom ‚Vater' bezeichnet die eigene personale Existenz des Heiligen Geistes. Die *processio* bedeutet eher, daß der Geist sein wesensgleiches Sein vom Vater und vom Sohn erhält und es uns mitteilt, wie es im Orient ein Kyrillos von Alexandrien, ein Gregorios Palamas . . . hervorgehoben haben. Die Anwendung der Methoden des Strukturalismus und der Semantik auf diese Formeln wäre zweifelsohne sehr nützlich. Im Augenblick, da sich ein gigantisches Mißverständnis vielleicht auflöst, wäre es dramatisch, es friedlich zu verewigen, nähme man ohne weiteres in diesem Punkte den westlichen Text des Credo an."

Wir haben in diesem Beitrag den französischen orthodoxen Theologen ausführlich zitiert. Olivier Clément ist ein durchaus ökumenisch ausgerichteter orthodoxer Christ, und seine Stimme sollte nicht ungehört bleiben. Der Westen darf nicht einseitig über das apostolische Erbe verfügen, sondern muß vielmehr dieses Erbe dienend bewahren und weiterführen. Und dazu bedarf er immer wieder des Hinhörens auf den christlichen Osten, der Mit-Träger dieses Erbes ist. So gesehen, ist Olivier Cléments Kritik ein echter ökumenischer Beitrag, für den ihm Dank geschuldet werden sollte.

Buchbesprechungen

Grundsatzfragen heutiger Moraltheologie
Bemerkungen zu einem Buch eines holländischen Moraltheologen*

Ist für jedes Gebäude, das errichtet wird, die Tragfähigkeit des Fundamentes von entscheidender Bedeutung, so gilt dies auch für die Gebäude der Wissenschaftler, welche sie für ihre Disziplinen errichten. Ein eben aus dem Holländischen übersetztes Buch eines niederländischen Moraltheologen ist zwar dem Titel nach dem Sonderproblem einer medizinischen Ethik gewidmet, fordert indes in seinem grundlegenden allgemeinen Teil eine Stellungnahme heraus. Der Autor Paul Sporken war zwölf Jahre lang Professor für Moraltheologie an der Universität Nijmegen; seit 1968 ist er Direktor des Zentrums für Pastoralfortbildung an der gleichen Universität. Er ist Vorsitzender der Kommission „Ehe und Familie" des holländischen Pastoralkonzils, der Kommission „Medizinische Ethik" der Katholischen Ärzte-Vereinigung und Mitglied einiger staatlicher Kommissionen für medizinische Fragen.

Sporken ist betont darauf aus, eine neue zeitgemäße Ethik zu bieten, gilt nach ihm doch wie von der Ethik überhaupt, so insbesondere von der Medizinischen Ethik, daß das überlieferte Denken mit seinen Maßstäben weithin in Frage gestellt ist. Die Fortschritte in der Medizin wie in anderen Natur- und Humanwissenschaften sollen nach ihm deutlich machen, daß viele frühere Wertmaßstäbe nicht mehr ausreichen, sondern die Ausarbeitung neuer Kriterien erforderlich machen. Indes muß schon bei diesen Vorbemerkungen die verwunderte Frage auftauchen, weshalb gerade heute die Fortschritte der medizinischen Wissenschaft eine Änderung der Maßstäbe erforderlich machten, nachdem durch zwei Jahrtausende die Grundsätze der Hippokratischen Ethik in Geltung bleiben konnten, obwohl die medizinische Forschung das Bild der medizinischen Wissenschaft in der Einzelausfüllung völlig verändert hat.

Sporken beginnt jedenfalls nicht bald mit der Behandlung von Einzelfragen medizinischer Ethik, sondern schickt erst ein Kapitel über „Ethik" voraus.

Wenn jede Ethik Normen, Wertmaßstäbe setzt, so erhebt sich zu Beginn die Frage, wer denn diese Wertmaßstäbe bestimme. Wird zur Beantwortung dieser Frage auf die Gesellschaft hingewiesen, so ist das nicht unrichtig, ist aber nicht alles. „Jede Kultur" — sagt Sporken in einer „Einleitung" — „hat ihre bestimmten ethischen Normen. Verschieden nach Zeit, Raum und Eigenart eines Volkes, dienen sie dem geordneten Ablauf des Zusammenlebens. Im Normensystem manifestiert sich der Wille, eine Gemeinschaft zu bilden und bestimmte ethische Werte zur Geltung zu bringen; denn dahinter steht, ausgesprochen oder unausgesprochen, vor allem auch ein Bild vom Menschen und der Verwirklichung der Mitmenschlichkeit. Die in dieser Gemeinschaft geltenden ethischen Auffassungen finden ihren konkreten Ausdruck in Normen, Gesetzen und Verhaltensregeln, die die Gemeinschaft als verbindlich betrachtet und entsprechend schützt. Solche

* Paul Sporken, **Darf die Medizin was sie kann?** Probleme der medizinischen Ethik. Mit einem Vorwort von Franz Böckle. Düsseldorf 1971 Patmos-Verlag 236 S. 19,80 DM

Normen sind Ausdruck und Anerkennung der fundamentalen Rechte und Pflichten des Menschen. Letztlich manifestiert sich darin ein tief verwurzeltes und instinktives, wenn auch oft unausgesprochenes Bewußtsein, was das Menschsein ‚eigentlich' bedeutet und an sittlichen Forderungen enthält" (15).

Ist in diesen Sätzen zunächst einmal richtig ausgesagt, daß die ethischen Normen in den verschiedenen Kulturen und Gemeinschaften nicht überall einfach die gleichen sind, so wird andererseits die Bedeutung der Gemeinschaft für die Normenbildung so einseitig hervorgehoben, daß die menschliche Gemeinschaft als das normgebende Prinzip erscheint, auch wenn ein „tief verwurzeltes und instinktives Bewußtsein" zu Hilfe genommen wird. Die Berufung auf „instinktives" Bewußtsein ist eine sehr vage, im Bereich des Menschlichen sogar unwissenschaftliche Aussage. Im „tausendjährigen" „Dritten Reich" wurde von der Gemeinschaft ein sehr bestimmtes Menschenbild forziert, das viele Ärzte akzeptierten, wonach sie sich in ihrem Handeln richteten. Wie war es möglich, daß sie dafür nachher in den „Nürnberger Ärzte-Prozessen" von Ausländern, also Nichtangehörigen ihrer Gesellschaft, zur Rechenschaft gezogen werden konnten? Mußte die Voraussetzung für solche Prozesse nicht die Anerkennung allgemein und schlechthin geltender Normen sein, deren Geltung unabhängig von den Grundsätzen einer bestimmten Zeitauffassung war?

Zwar werden Rechte und Pflichten von den Gemeinschaften aufgestellt und formuliert, dahinter aber steht eine Seins-Ordnung, um deren Einhaltung es geht, auch wenn diese Ordnung nicht überall voll erkannt und nicht überall daraus die gleichen Folgerungen gezogen werden. Die Relativität der menschlichen Erkenntnis sittlicher Normen und ihrer Formulierung darf nicht zu einem Relativismus verführen, welcher die Geltung ethischer Normen ganz an Raum, Zeit und Eigenart eines Volkes bindet. Zwar vertritt Sporken keinen ausgesprochenen Relativismus, seine Formulierungen indes schließen einen solchen nicht aus. Niemals basiert er sittliche Forderungen auf der gegebenen Schöpfungs-Ordnung.

Im Gegenteil meint Sporken — wie heute manche andere Moraltheologen — die Beziehung zu Gott, das Kreatur-Sein des Menschen mit seinem inneren Bezug auf den Schöpfer aus der Begründung einer Ethik ausklammern zu dürfen. Mag es auch eine „fertige Definition des Menschen" nicht geben, so müßte doch der Grundbestand des Kreatur-Seins ein „Radikal" einer Ethik überhaupt bilden. Nach Sporken aber geht es in einer Ethik immer nur um den Menschen selbst. Von ihm sagt er: „Der Mensch ist immer im Werden, und dazu noch in einer sich ständig verändernden Welt und Kultur. Der Begriff des Humanum ist darum ein dynamischer Begriff, der vom Leben immer wieder zurechtgerückt und vervollständigt werden muß" (17). Ist der Mensch als ständig werdendes Wesen, das sich nie gleichbleibt, zum eigentlichen Prinzip der neuen Ethik gemacht, dann geht es hier um die „unverzichtbaren Forderungen des Menschseins und der Menschenwürde". Dabei betont Sporken, daß wir keineswegs wissen, „was Menschsein letztlich und eigentlich bedeutet und an ethischen Forderungen enthält" (19).

Nur dann ist es möglich, eine rein „humane Ethik" zu entwerfen, wenn der Grund-Charakter des Menschen als Geschöpf bewußt außer Betracht gelassen und er als rein auf sich gestelltes Wesen betrachtet wird. In der Richtung dieser Tendenz sind folgende Sätze gesprochen: „Heute greift die Überzeugung um sich, daß Glaube und Ethik durchaus verschiedene Dinge sind. Immer mehr Gläubige fragen sich sogar, ob man den Glauben und Gott überhaupt braucht, um eine wahrhaft humane Ethik zu entwerfen und danach zu leben. Damit ist Gott selbst aufs neue zur Frage geworden" (20 f). Das heißt also: Zur Fundierung einer humanen Ethik wird Gott nicht mehr gebraucht; die Kreatur-Beziehung zu Gott gehört also nicht zum Wesen dieser neuen Ethik.

Dementsprechend wird auch das Christentum neu verstanden. Sporken erklärt: „Das Christentum versteht sich als eine Botschaft über den eigentlichen Sinn des menschlichen Lebens: es wird als Auftrag zur Nächstenliebe oder Mitmenschlichkeit verstanden. Der Gläubige gewinnt die Impulse zur Verwirklichung der Humanität aus der Liebe Christi, wie sie beispielsweise in der Bergpredigt zum Ausdruck kommt" (21). Damit ist das Christentum auf Humanität, auf den Geist der Bergpredigt reduziert. Aber ist das alles?

Nehmen wir die Frohbotschaft des Evangeliums ohne Verkürzung an, so läßt sich die Beziehung zu Gott eben nicht ausklammern. Ist doch bekannt, welche Antwort Jesus auf die Frage nach dem größten Gebot gab. Er stellt die Gottesliebe aus ganzem Herzen an den Anfang und nennt es das erste und größte Gebot, auch wenn er — offensichtlich, in innerer Verflechtung — das zweite Gebot, das der Nächstenliebe, unmittelbar damit verbindet. Ganz ausdrücklich nimmt er dabei Bezug auf das „Gesetz" und die „Propheten". Immer wieder machte Jesus Andeutungen über ein „Mandatum Patris", das zu erfüllen er gekommen sei. War er selbst gehorsam geworden bis zum Tode am Kreuze, dann erreicht auch sein Jünger nicht das Reich Gottes, wenn er nur „Herr, Herr" sagt, ohne indes den Willen des Vaters zu tun. Die Reduzierung des Christentums auf bloße Mitmenschlichkeit widerspricht offensichtlich dem, was in den Evangelien steht.

Darüber hinaus aber sei hier die grundsätzliche Frage aufgegriffen: Ist es möglich, eine rein humane Ethik ohne jeden Bezug auf Gott aufzubauen und zu verwirklichen? Wer die Ergebnisse der Religionspsychologie kennt, muß sie verneinen. Denn der Mensch ist in seinem tiefsten Wesenskern auf ein Absolutes angelegt. Irgendein Letztes, Endgültiges, irgendein Absolutes muß der Mensch haben. Ist dieses Letzte nicht der wirkliche lebendige Gott, dann drängt sich irgendein Geschöpfliches vor, was den Menschen so in den Bann schlägt, daß er es vergötzt. Wendet sich der geschaffene menschliche Geist nicht seinem Gott als „summum bonum" zu, so besteht die Gefahr, daß das Letzte triebhaft festgelegt wird, der Mensch einen partikularen Wert verabsolutiert, vergötzt. In der Folge davon schafft er sich das Leid einer inneren Ent-Täuschung und Ver-Zweiflung. Damit muß der Mensch scheitern. In meiner „Psychologie des Gottesglaubens" (2. Aufl. 1965) habe ich das an einer Fülle von Selbstbekenntnissen dargetan. Das Ergebnis kommt ineins mit Einsichten moderner Psychologen und Philosophen. Genannt sei hier als Psychologe C. G. Jung, der zwar nur als psychologischer Pragmatiker den Gottesbegriff für ein notwendiges Ingrediens der seelischen Gesundheit ansieht und den Gottesbegriff einen Archetypus nennt. Wenn ein Mensch — etwa ein moderner Rationalist — versucht, ohne oder gegen Gott zu leben, so rückt unvermerkt, aber psychologisch notwendig irgend ein anderes, oft etwas sehr Unzulängliches, in die Stellung des Absoluten ein.

Max Scheler hielt es für einen genau beweisbaren Satz der Religionsphilosophie und -psychologie, daß das endliche Bewußtsein nicht die Wahl hat, an etwas zu glauben oder an etwas nicht zu glauben. Jeder Mensch glaubt entweder an einen Gott, oder er glaubt an einen Götzen. An den Folgen einer Vergötzung aber leidet der Mensch. In der Gegenwart sind es Sexus und Eros, welche von Menschen vergötzt werden. Das Leid der dadurch verursachten Verwirrung ist ohne erneute und bewußte Rückwendung zu Gott nicht zu überwinden. Es kann keine echte Ethik geben, welche Gott ausklammert.

Gewiß vermag das Prinzip der „Mitmenschlichkeit" viele ethische Forderungen besonders auf medizinischem Gebiete zu rechtfertigen. Darum ist auch vieles, was Sporken im einzelnen sagt, zu bejahen. Daß aber die Brüchigkeit des Fundamentes gelegentlich durchschlägt, dafür sei nur ein Beispiel genannt. Sporken hat sich in seiner Polemik gegen die Enzyklika „Humanae Vitae" ein typisches Argument der Enzyklikagegner

zu eigen gemacht, das auf einem Mißverständnis beruht. Er wirft dem Papst vor, von einem verengten biologischen Naturbegriff aus zu argumentieren. Das, weil in seinem eigenen Denken der Begriff einer „menschlichen Natur" keinen Platz hat. Aber eben darum geht es dem Papst, wie er wiederholt und eindringlich betont. In der geschöpflichen Seinsordnung der menschlichen Natur sind Forderungen angelegt, die es zu erheben und zu befolgen gilt.

Georg Siegmund

Östliche Weisheit und abendländische Weltanschauung
Zu einem Buch von Olaf Graf über chinesische Philosophie*

Die persönlichen Begegnungen von großen Politikern vermögen Weichen zu stellen, so daß ihnen eine weitausladende Begegnung vorher voneinander abgeschnittener geistiger Welten folgt. Dabei ist es möglich, daß sich ein in der Volksseele aufgeladener Groll löst und einer Bereitschaft Platz macht, sich gegenseitig zu verstehen, sich dabei zu befruchten und aneinander geistig zu wachsen.

Wie immer die politischen Auseinandersetzungen in und um China ausfallen mögen, sie sind zunächst vordergründiger Art und müssen von weiterreichenden geistigen Auseinandersetzungen übergriffen werden. Mag auch noch immer MAO TSE-TUNG als führender Propagandist des Leninismus die geistige Vergangenheit des alten China verwerfen, mag er auch in den klassischen Werken der chinesischen Literatur nur eine Sammlung überlebter fortschrittshemmender Theorien erblicken, die er wie Giftbazillen vom chinesischen Volkskörper abwehrt — viele führende Männer des fernen Ostens halten das bestehende Regime in Peking für vorübergehend, weil unfähig, das ewige China für immer im Joch des DIAMAT gefangen zu halten. Darum tut für uns die Begegnung mit eben diesem „ewigen China" als Bereitung für die Zukunft not, mag die politische Entwicklung bringen was immer.

Als ich vor wenigen Jahren Ostasien bereiste, begegnete ich in der Benediktinerabtei Waegwan in Südkorea einem Missionar und Gelehrten, der sich seit langem mit dem Thema einer geistigen Begegnung von Ost und West befaßt. Es ist der Benediktiner Olaf Graf, der im Dantejahr 1965 durch sein Werk „Die Divina Comedia als Zeugnis des Glaubens" bekannt geworden ist. Die Kritik hat ihm bescheinigt, daß sein Dante-Buch innerhalb der Fachliteratur ein grundlegendes, ideal einführendes Werk für literarisch und theologisch gebildete Leser ist.

Bei meiner Begegnung wies mich Olaf Graf auf die sich im Gang befindlichen Machtverschiebungen in der großen Welt hin, wie sie in dem damals eben erschienenen Buch von Wilhelm Fucks „Formeln zur Macht — Prognosen über Völker, Wirtschaft, Potentiale" (Stuttgart 1965 u. sp.) zahlenmäßig berechnet worden waren. Wer immer sich Gedanken über das Aussehen der Welt von morgen, etwa gegen Ende unseres Jahrhunderts, zugleich einer Millenniumsschwelle, Gedanken macht, und wessen Blick bei Betrachtung der Weltkarte an dem Großraum China haften bleibt, kann sich nicht mit vagen Schätzungen zufriedengeben. Dankbar wird er ernsthafte Berechnungen, die den Trend der Verschiebung von Machtverhältnissen an Hand von Tabellen aus den letzten Jahren in die Zukunft hinein projizierend verfolgt, zur Kenntnis nehmen. Wenn China

* O l a f G r a f, TAO und JEN. Sein und Sollen im sungchinesischen Monismus. Wiesbaden 1970 Verl. Otto Harrassowitz. XII 429 S. brosch. DM 70,—

das Entwicklungstempo der letzten Jahre beibehält, wird es nicht nur in Kürze mehr als eine Milliarde Menschen zählen, sondern in vieler Hinsicht — etwa in der Stahlproduktion — die anderen Länder und schließlich die ganze übrige Welt überrunden. Kann dann ein solcher Machtkoloß noch weiterhin kulturpolitisch und geistig so relativ gewichtlos und strahlungsarm bleiben wie bisher? „Ob seine derzeitige Staatsführung sich halten kann oder modifizieren wird, . . . — dies eine steht dem nüchternen Denken schon heute fest: jene Massen, auf ein Fünftel der Menschheit angewachsen, werden weiter durchaus Chinesen bleiben und chinesische Antworten suchen auf die Fragen, die dann die Menschheit . . . zu lösen wird suchen müssen" (Graf IX).

Wenn wir beabsichtigen, in eine geistige Auseinandersetzung mit dem „ewigen China" einzutreten, dürfen wir nie aus dem Auge lassen, daß sich kein großes Kulturvolk der Erde so wie die Chinesen im ganzen Ablauf seiner Geschichte weit über zwanzig Jahrhunderte hindurch als „Reich der Mitte", als Ursprungsland und Hort aller Menschheitskultur, empfunden und bezeichnet hat. Wie seinem Kulturstolz alle übrigen Völker der Erde nur Süd- und West-Barbaren blieben, so galt auch umgekehrt für das Abendland China nur als Randstaat. Zwar brachte man ihm seit dem 18. Jahrhundert ein steigendes Interesse entgegen, doch schien China für alle Belange geisteswissenschaftlicher Art keine Eigen-Beiträge leisten zu können. Man sehe sich nur einmal die üblichen Handbücher einer Philosophie-Geschichte an; für sie ist eben Griechenland das Ursprungsland für Philosophie überhaupt, auch wenn man seit einiger Zeit damit begonnen hat, der eigentlichen Geschichte der Philosophie einige Vorbemerkungen über östliche Weltanschauungen voranzuschicken.

Um uns auf die große Auseinandersetzung, die unweigerlich auf uns zukommt, zu rüsten, tut es not, daß wir uns selbst mit der chinesischen Geisteswelt befassen. Die Zeit ist vorüber, da wir glaubten, in großer Gelassenheit warten zu sollen, bis sich „endlich einmal" die Chinesen selbst dazu entschließen, ihre verschnörkelte Schrift und ihr ebenso verschnörkeltes Denken aufzugeben, um sich uns anzupassen. China wird auch morgen noch immer die Züge von HAN und TANG, der SUNG und MING tragen.

Auch wenn es heute noch nicht möglich ist, die Geschichte Chinas zu schreiben, ist die Dringlichkeit einer Vergleichung der geistigen Welt des Westens mit der chinesischen Geisteswelt in unserer Zeit nicht zu bestreiten. Es ist das große Verdienst von Olaf Graf, die Wichtigkeit solcher Vergleiche schon in unserer Zeit erkannt und damit einen großen Anfang gemacht zu haben. Er hat sich dabei nicht mit essayistischen Randbemerkungen begnügt, sondern hat den Vergleich der Geistesgeschichten hüben und drüben in einer umfangreichen und minutiös ausgearbeiteten Studie begonnen. Das chinesische Philosophieren stand längst in Blüte und hatte seine Höhepunkte, als eben erst in den Vorsokratikern der jonischen Küstenwelt der philosophische Eros von Hellas erwachte.

Die Perioden des östlichen Denkens lassen sich — wie Graf im einzelnen dartut — in erstaunliche Analogieverhältnisse zur Entwicklung der abendländischen Philosophie setzen. Es war die Periode der Sungzeit (960 — 1280 n. Chr.), in der das konfuzianische Denken, angeregt und vertieft durch den geistigen Gegner des Buddhismus, das altüberkommene Gedankengut zu einem einheitlichen Weltbild verarbeitete und in seiner HSINGLI-Doktrin zu einem geschlossenen System gestaltete. In dieser Zeit lebte Chinas größter Denker TSCHU HI, auch als Thomas von Aquin des Ostens bezeichnet (1130 bis 1200). Er verhalf dem Neukonfuzianismus zu seiner endgültigen Form, in der er zur offiziellen Staatsphilosophie proklamiert wurde und bis in unsere Zeit nicht nur das chinesische Weltbild bestimmt, sondern auch die gesamte fernöstliche Geistigkeit entscheidend mitgeformt hat.

Auf TSCHU HI geht die Grundschrift der HSINGLI-Philosophie zurück; es handelt sich um eine Kompilation aus Schriften von vier Vorgängern. Diese Kin-sse lu genannte Kompilation setzt Graf in Vergleich mit der Summe eines Thomas von Aquin oder eines Alexander von Hales. Bislang war uns diese Summe neukonfuzianischen Denkens so gut wie unbekannt, schon deshalb, weil es keine Übersetzung gab. Olaf Graf selbst hat erstmals den Kin-sse lu übertragen und kommentiert (1953).

Mit großer Sorgfalt und umfassender Gelehrsamkeit stellt Graf in seinem neuen Werk die HSINGLI-Philosophie systematisch dar und sucht sie aus ihrer Vergangenheit heraus zu verstehen, wie ihr Verhältnis zur altkonfuzianischen Klassik, ferner zur taoistischen und besonders zur buddhistischen „Heterodoxie" zu klären. Es überrascht, wie es Graf versteht, die aufeinanderfolgenden chinesischen Gedankengebäude mit den führenden abendländischen Denksystemen zu konfrontieren, und zwar von der Vorsokratik an über Aristoteles, Stoa, Scholastik bis zu Spinoza, Leibniz und Kant, wobei er sein Hauptaugenmerk auf den Vergleich der Sungzeit mit der lateinischen Hochscholastik des 13. Jahrhunderts legt. Damit will er zugleich den Aufweis führen, daß TSCHU HI und seine Vorgänger einen genuinen Beitrag zu einer Philosophia perennis geleistet haben, der nicht länger ignoriert werden darf.

Mit großer Behutsamkeit tastet und klopft der Autor die nicht leicht zu übersetzenden Grundbegriffe ab, um ihren Sinn zu erheben und sie miteinander in die richtige Verbindung zu bringen. Es ist hier unmöglich, die Fülle des Gebotenen zu referieren. Nur einiges sei angeleuchtet. Im HSINGLI-System ist eine Art Naturphilosophie mit einer Ethik verbunden. Dabei geht es nicht um eine zunächst theoretische Naturerklärung; vielmehr geht es zunächst und eigentlich um die Natur des Menschen als das Fundament, auf dem sich eine Ethik aufbauen läßt. Aus der „Natur" (= HSING) soll TAO abgeleitet werden, das leitende Grundgesetz menschlicher Bildung. Da betont Ethik auf Ontologie oder Naturphilosophie gegründet wird, ist folgerichtig eine Kosmogenese angefügt, doch wiederum nicht ihrer selbst wegen, sondern um Bildungsmaximen und Erziehungsgrundsätze damit in Verbindung zu bringen.

Zum chinesischen Denken gehört die Grundüberzeugung, daß im Makrokosmos wie im Mikrokosmos ein und dieselbe Ordnungsmacht waltet. Diese All-Norm trug seit dem grauen Altertum im Mittelreich den Namen TAO. Dabei darf man nicht vergessen, daß das chinesische Weltbild im Gefängnis des Monismus verschlossen bleibt und nur da und dort ein zögerndes Transzendieren wagt. So ist dem chinesischen Denken die Vorstellung eines persönlichen Schöpfergottes, der das Weltall aus dem Nichts ins Dasein gerufen hat, immer fremd geblieben. Mit dem Gedanken, daß sich die Weltordnung im Kleinsten wie im Größten gleich bleibt, verbindet sich die Überzeugung von der Immanenz des „TAO" des Himmels.

Zwar trägt das Absolute, „Himmel" genannt, irgendwie persönliche Züge, soll es doch eben der „Himmel" sein, der als Richter das Gute belohnt wie das Böse bestraft; doch wird nirgends die Personhaftigkeit des Absoluten mit eindeutiger Begrifflichkeit herausgestellt. Immer wieder scheint es mit einem apersönlichen Prinzip zu verschwimmen. Ja, im Lauf der chinesischen Geistesgeschichte treten offensichtlich die Persönlichkeitszüge mehr und mehr zurück, wofür sich ein härterer Monismus vordrängt.

Die beiden Ur-Begriffe der chinesischen Weltanschauung lauten TAO und TIEN, „Weg" und „Himmel"; sie bilden die zentralen Begriffe der frühchinesischen Religion und sind so alt, daß sie über die ältesten schriftlichen Urkunden Chinas noch in die Schangzeit zurückreichen. Die Grundüberzeugung des chinesischen Geistes lautet: „Die engere Welt des Menschen und seine unmittelbare sinnenfällige Umgebung einerseits und die kosmisch große Welt des Himmels und Universums, ins Übersinnlich-Unwahr-

nehmbare hineinragend, bilden zusammen einen einheitlichen, gleichgebauten Organismus, stehen in einem geordneten Verhältnis dergestalt, daß der mikroskopische Lebenslauf, näherhin ‚der Weg des Menschen', ein Abbild der universalen Naturordnung darstellt, bzw. darstellen soll, wenn anders dieses Leben zu voller Entfaltung, zu Blüte und Fruchtertrag gedeihen soll. Das TAO des Menschen wandelt sich diesem solcherweise von selber zur Allnorm, verpflichtet ihn täglich und stündlich, der Ordnung im Ablauf des Naturganzen nachzuspüren und sie auch in seinem Alltagsleben zu verwirklichen. Wie im lateinischen ‚iter' die Wurzel von ‚ire' (gehen) steckt, so meint TAO in unserem philosophischen Bereich nicht schlechthin eine abstrakte Norm, sondern von Hause aus die Wesensnorm, in deren Vollzug das Wesen eines Dinges, eines Sachverhalts, und vor allem des Menschen sich verwirklicht" (34 f).

Olaf Graf dürfte sicherlich recht haben, wenn er die Klärung der Frage nach einem uranfänglichen Theismus für nicht voll durchführbar ansieht, vor allem angesichts der merkwürdigen mangelnden Entschiedenheit im Letzten der Texte. Mag auch SCHANG TI eine „personale individuelle Gottheit" (37) gewesen sein, so ist doch unfraglich in der weiteren Entwicklung eine Entpersönlichung des altchinesischen Pantheons eingetreten. Die göttlichen Persönlichkeiten treten mehr und mehr in ein Schattendasein zurück, auch wenn der praktisch denkende Chinese die Wichtigkeit der Frage nicht verkannte: Wie steht es mit der Sanktion des Sittengesetzes? Gibt es einen „Himmels-Herrn", der Richter über Gut und Böse ist? Manche Denker leugneten einen solchen Himmelsherrn und hielten die Rede von ihm für eine bloße Redeweise, die man nicht wörtlich verstehen dürfe.

Wenn das chinesische Denken die letzten Barrieren vor dem Begriff Gottes als eines reinen Geistes nicht zu nehmen vermochte, so liegt der letzte Grund dafür darin, daß es überhaupt nirgends zu einem klaren Begriff von Geist gelangte.

In keiner Periode seiner philosophischen Anstrengungen ist das chinesische Denken zu einem vollen Verständnis des rein Geistigen durchgedrungen. Sicherlich war für KUNG-TSE und MO TI ihr TIEN, ihr Himmel, mehr als neutraler Allgrund und Allnorm. Er war erhaben und irgendwie jenseitig; aber wie er sich von der handgreiflichen Welt des Menschlichen unterschied, bildete für sie keinen Gegenstand des Fragens und Forschens. Ihr ganzes Interesse war auf die Erhellung des Weges des Menschen im Diesseits gerichtet. Die abgrundtiefe Verschiedenheit des Geistigen leuchtet uns dann auf, wenn wir den Strahl unseres direkten Erfassens von der Außenwelt rückbeugen und das sonst nur indirekt Miterfaßte unserer Innenwelt zum eigentlichen Gegenstand unseres Erkennens machen. Dabei vermögen wir auch das geistige Erkennen als ein Specificum des Menschen, der sich damit wesensmäßig vom Tier absetzt, zu erfassen. Zu dieser Einsicht aber gelangte der Chinese nie. Mochte der Mensch auch viel feiner organisiert sein, die feinste Mischung von YIN und YANG und der fünf Elementaragenzien darstellen, daß er auch wesensmäßig das Tier überstieg, erkannte man nicht. Somit blieb die volle natürliche Gotteserkenntnis verschlossen, die nicht möglich ist ohne Verwendung des Prinzips der Analogia entis, der Tatsache also, daß Gott nicht in sich, wie er ist, vom Menschen erkannt werden kann, sondern nur vermittels eines Erkenntnisbildes vom Geschöpflichen, in dem sich das Unendliche spiegelt. Ohne Erkenntnis der Geistigkeit der Menschenseele, die wir von uns auf das Absolute projizieren, dabei das Endliche leugnen (per viam negationis) und das Ähnliche in den höchsten Grad setzen (per viam eminentiae), ist uns keine zutreffende Aussage über Gott möglich.

Die Doppelgesichtigkeit des chinesischen Philosophierens läßt es begreiflich erscheinen, daß man den HSINGLI-Autoren und TSCHU HI im besonderen den Vorwurf machen konnte, sie seien die heillosen Verderber des gesamten chinesischen Denkens

gewesen, sie hätten das Denken in die Arme des Atheismus und Materialismus getrieben, ganz im Gegensatz zu der gegenteiligen Auffassung vieler Sinologen.

Daß das alte China vor letzten Schranken halt gemacht hat, hat einen wichtigen Grund in der allzu großen Autoritätshörigkeit, die zwar von einzelnen skeptischen Denkern abgetan wurde, aber im allgemeinen Denken nicht zu einem mutigen Voranschreiten weiterer Durchleuchtung der Weltfragen geführt hat. So ist es heute von großer Bedeutung, daß der chinesische Geist an die Ergebnisse des Philosophierens einer großen Philosophia perennis herangeführt wird, wozu freilich bei uns nur jene Philosophen und Theologen in der Lage sind, die nicht mutwillig den Faden der Tradition zerrissen haben, um eigenwillig neue Wege zu suchen. *Georg Siegmund*

Alfons Auer, **Autonome Moral und christlicher Glaube.** Düsseldorf 1971, Patmos-Verlag, 204 Seiten, DM 19,80.

In dieser Abhandlung geht es dem Tübinger Moraltheologen Alfons Auer um die Herausstellung der Eigenständigkeit („Autonomie") der natürlichen Sittlichkeit. Dadurch daß es der menschlichen Vernunft möglich ist, die anthropologischen Dringlichkeiten aus den verschiedenen Lebensbereichen zu erkennen und sie in sittlichen Richtbildern oder konkreten Weisungen zu artikulieren, ist es zunächst Sache der menschlichen Gesellschaft, ethische Normen zu bilden. So vermag auch die Offenbarung des Alten wie des Neuen Testamentes die vorgeprägten ethischen Verpflichtungen und Verhaltensmodelle zu übernehmen und ihnen einen neuen Akzent zu verleihen. Die neu gegebenen Motivationen verhalten sich zu den vorgängigen Moralsystemen nicht neutral, sondern kritisch. In dem neuen heilsgeschichtlich-eschatologischen Sinnhorizont, den Jesus selbst in seiner Person und seinem Werk erschlossen hat, wird für das sittliche Handeln des Menschen etwas Neues wirksam.

Wenn der Autor sagt: „Die Autonomie des Sittlichen ist auch für den Theologen nicht nur ein möglicher, sondern, zumindest in der heutigen Gesellschaft, der einzig sinnvolle Ansatz" (12), so ist das so, wie es der Verfasser meint, richtig. Fatal ist, daß er das Wort „Autonomie" abweichend von dem Sprachgebrauch, wie er sich im deutschen Idealismus herausgebildet hat und von da in die protestantische Theologie eingegangen ist, verwendet, offensichtlich, ohne den Unterschied zu kennen (vgl. mein Buch „Der Kampf um Gott — Zugleich eine Geschichte des Atheismus", 2. Aufl. 1960). Tatsächlich trennt ein breiter Graben die „Autonomie" des deutschen Idealismus von der „Autonomie", d. h. der Eigenständigkeit, des natürlich Sittlichen, wie der Autor den Begriff meint. Vor allem darf der Moraltheologe von heute nicht übersehen, daß sich der heute „autonom" dünkende Bio-Ingenieur, der die Zukunft der Menschheit vorausplant, an keine durch die geschaffene Menschen-Natur mitgesetzte Ordnungsgesetzlichkeit gebunden fühlt und schon durch das, was in Gang gesetzt ist, den Weiterbestand der Menschheit gefährdet, wie bereits vor Jahrzehnten der bekannte Physiologe Alexis Carrel (Nobelpreisträger von 1912) die Menschheit vor Selbstvernichtung durch Verkennung ihrer eigenen Natur gewarnt hat (vgl. meinen Aufsatz: „Zwischen Fortschritt und Vernichtung" in: Verborg. Welt 1966). Eben weil der „autonome" Mensch in „Hybris" die Grenzen der menschlichen Natur verkennt und durch seine hektischen Projekte die Rache der geschlagenen Natur herausfordert, steht dem kirchlichen Lehramt von heute die Aufgabe zu, hier den Grenzüberschreitungen zu wehren.

G. Siegmund

Der Kranke. Ärgernis der Leistungsgesellschaft. Herausgegeben von Albert Görres mit Beiträgen von Joachim Gerlach, Heinz Goerke, Albert Görres, Wolfgang Jacob, Hans Kramer, Josef Matussek. Düsseldorf 1971, Patmos-Verlag, 103 Seiten, DM 9,80.

In diesem Referatenband sind die Vorträge einer Tagung der Katholischen Akademie in München über das Thema „Der Kranke — Ärgernis der Leistungsgesellschaft" zusammengefaßt vorgelegt. Der letzte Beitrag, der aus der Erfahrung des Krankenhausseelsorgers hervorgegangen ist, ist nachträglich beigefügt. Wir befinden uns in einer Gesellschaft, die den einzelnen Menschen unter Leistungsdruck setzt. Die Folgen können für den Kranken, welcher der Leistungsaufforderung nicht mehr gerecht zu werden vermag, verheerend sein. Dies wird an einem konkreten, aber paradigmatischen Fall von Wolfgang Jacob dargestellt. An dem Beitrag des Würzburger Neurochirurgen Joachim Gerlach wird den Laien vor allem die Schilderung interessieren, wieweit der Neurochirurg heute bereits durch Einsetzen von Elektroden ins Gehirn den Menschen zu „manipulieren" vermag. Die Aussichten von hier aus in die Zukunft sind erschreckend. Der Beitrag von Heinz Goerke hat „Kranker und Krankenhaus" zum Gegenstand. Josef Matussek spricht über „Die gesellschaftliche Bedeutung der Krankenfürsorge und Probleme der Finanzierung". Ausgezeichnet ist der Beitrag von dem Münchener Psychotherapeuten Albert Görres „Sinn und Unsinn der Krankheit. Hiob und Freud". Die Frage nach dem Sinn der Krankheit, mit welcher viele Patienten nicht fertig werden, wird von den unbefriedigenden Ansätzen einer psychoanalytischen Medizin bis in die Antwort des christlichen Glaubens hinein verfolgt. Beigefügt ist dem Referatenbändchen ein Beitrag von Hans Kramer „Indirekte Fragen in der Krankheit und die Forderungen des Patienten — Theologisch-anthropologische Antworten". — Als Ganzes ist das Referatenbändchen zu empfehlen.

G. Siegmund

Gotteserfahrung und Gottesverlust (Botschaft und Lehre. Veröffentlichungen des Katechetischen Institutes der Universität Graz) Graz — Wien — Köln, Verlag Styria 1970.

J. Goldbrunner geht in seinem Beitrag, Führung zu religiöser Erfahrung, der Möglichkeit religiöser Erfahrung in der Katechese unserer Zeit nach. Er will Weisen aufzeigen, die eine Gotteserfahrung auch heute möglich machen. Wege dazu sieht er in einer christlichen Weltinterpretation, die Gott aus dieser Welt nicht hinausdrängt, aber auch nicht Gott mit der Welt vermischt. Er will die Welt als Transzendenz einsichtiger machen. Auch im Kult sieht Goldbrunner eine Möglichkeit zu heutiger Gotteserfahrung, wenn auch dafür der Mensch unserer Zeit erst sehfähig gemacht werden muß. Dabei bleibt sich Verf. bewußt, daß diese Möglichkeit immer nur ein Angebot sein kann, die der Mensch beantworten muß, für die er sich zu entscheiden hat. Jede Antwort ersteht jedoch nur aus der Ganzheit des Menschen, nur sie kann Gotteserfahrung erleben; das Bewußtsein genügt Verf. allein nicht, das er sogar manchmal ausgeschaltet haben möchte. Hier spricht der Tiefenpsychologe zum Katecheten und zeigt ein Gespür für das Suchen und Verlangen unserer Jugend heute. Bedauern wird der Leser, daß Goldbrunners Gedanken zur Symbolfähigkeit des Menschen in bezug zum Eros so kurz ausgefallen sind, wie auch die aufgezeigten Möglichkeiten echter Gotteserfahrung in personaler Haltung und Meditation dem praktischen Katecheten noch zu wenig geben. Georg Hansemann erörtert Probleme der religiösen Erfahrung bei Kindern und Jugendlichen. Zunächst versucht er eine Antwort auf die Frage: Was ist religiöse Erfahrung? Er sieht in ihr einen gesamtseelischen Vorgang, einen Durchbruch zur Transzendenz und schließlich eine Ich-Du-

Begegnung. Hansemann kennt die Schwierigkeiten, religiöse Erfahrung im heutigen Schulalltag Wirklichkeit werden zu lassen. Daher ist ihm das Elternhaus und das kirchliche Leben in der Pfarrei der primäre Raum, in der es zur religiösen Erfahrung kommen kann. Die Verkündigung, Hansemann sieht eine solche im Religionsunterricht auch heute noch für möglich an, kann nur die religiöse Erfahrung bereiten, den einen oder anderen Transzendenz erfahren lassen und das einzelne Du den Anruf vernehmen lassen. In einem zweiten Beitrag spricht Hansemann von der Gebetserziehung als religiöser Grundaufgabe. Edgar Josef Korherr ergänzt dann diese Gedanken mit seinem Beitrag Gebetserziehung in der Sonderschule.

Mag das Büchlein auch aus Referaten des Jahres 1965 entstanden sein, der Beitrag Goldbrunners behält jedoch seinen Wert. Freilich können die Referate von damals nicht berücksichtigen, was heute in der Katechetik berücksichtigt wird. *J. Rabas*

Das immerwährende Herzensgebet. Ein Weg geistiger Erfahrung. Russische Originaltexte. Zusammengestellt und übersetzt von Alla Selawry. Otto Wilhelm Barth Verlag, Weilheim/Obb. 1970. 256 Seiten, 2 ganzseitige Abbildungen, Ganzleinen DM 14,80.

Westliche Denker blicken seit langem fasziniert nach der Geisteswelt des Ostens. Europäische Agnostiker bekehren sich zum Buddhismus, Zen und Yoga finden bei uns Eingang in weiteste Kreise. Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: Wir begrüßen diese Hinwendung zu einer Welt der Meditation, bedauern aber, daß die Quellen im eigenen Hause noch immer verschüttet sind, oder aber ihr Wasser durch Schwärmerei, religiöse Infantilität und Verkitschung so getrübt ist, daß der Sucher lieber weiterpilgert. Neben vielen Publikationen über asiatische Religionen und vereinzelten über das Christentum liegt nun im Otto-Wilhelm-Barth-Verlag ein Buch mit Texten orthodoxer Mystik vor, das in die „Wissenschaft aller Wissenschaften, und die Kunst der Künste" (Johannes Klimakos) einführen soll. Alla Selawry hat Teile der russischen Philokaleia und Auszüge aus jüngeren russischen Seelenführern bis zu den Starzen von Walaam und Optina und Johannes von Kronstadt „frei zu einzelnen Kapiteln zusammengestellt, in Anlehnung an den Organismus des Gebetes". So handelt das Buch zunächst „Vom Leben im Gebet" und führt über Unterweisungen über das tätige und beschauliche Leben in die Arten und Stufen des Gebets ein. Dann wird das Immerwährende Herzensgebet und das Jesus-Gebet vorgestellt und werden Anleitungen dazu gegeben. Erfahrungen des Betenden haben ebenso ihren Platz wie die Behandlungen der Anfechtungen und Abirrungen und der Kampf dagegen. Den Abschluß und bedeutendsten Teil bilden die „Früchte des Gebetes", mit faszinierenden und brennenden Texten der größten Väter und Mystiker von Ephräm dem Syrer über Isaak gleichen Beinamens und Symeon dem Theologen bis zu Seraphim von Sarow und Theophanos dem Eremiten von Wischinsk.

Beigegeben ist dem Buch ein Literaturverzeichnis, zweigeteilt in die alphabetisch geordneten Autoren, die in dem Dobratolubije, der russischen Philokaleia, vertreten sind, und eine chronologische Anordnung der „Schriften der Starzen und Beter Rußlands". Eigentliche Literaturhinweise einschließlich Verlagsort und Erscheinungsjahr der erwähnten Schriften finden sich nur in dem Verzeichnis der russischen Schriften und auch hier nur vereinzelt, ein Umstand, den vielleicht der Textkritiker oder Historiker bedauert. Aber vorliegendes Buch ist ja eine Handreichung zum Gebet, „ein Weg geistiger Erfahrung". Als solches ist Selawrys Zusammenstellung in deutscher Sprache unübertroffen, denn dieses Buch bleibt nicht bei persönlichen Erfahrungen, wie sie etwa aus der „Auf-

richtigen Erzählung eines Pilgers" aufscheinen, es bringt kein bloßes Lesebuch wie die „Russische Mystik" des Patmos-Verlages, sondern ist ein Handbuch und Instrumentarium des Gebetes, eben die „erprobte Methodik im Herzensgebet". Es beschwört auch nicht eine vergangene Zeit herauf, ergeht sich nicht im anachronistischen Lob des alten, angeblich heiligen Rußland und braucht keine Gottsucher eines Destojewski oder die russische Seele beschwören. „Es möchte dem deutschen Leser den Zugang zu dem inneren Herzensgebet erschließen, das zu eigener Geisteserfahrung führt." Diese Aufgabe, die im Vorwort bezeichnet wird, kann das Büchlein voll und ganz erfüllen und damit in einer Zeit der Weltsucht und des bloßen Redens, einer Zersetzung nicht nur des christlichen, sondern überhaupt des Glaubens einen eminenten Beitrag leisten. *R. Grulich*

Wolfgang Strauss, **„Trotz allem — wir werden siegen!"** (Wsjerowno — myi pobedjim). Nationalistische Jugend des Ostens im Kampf gegen Kolonialismus, Imperialismus, Stalinismus und Arbeiterunterdrückung. Fakten — Augenzeugenberichte — Lehren. J. F. Lehmans Verlag. München 1969. 175 Seiten und eine Karte. DM 19,80.

P. Johannes Chrysostomus, **Kleine Kirchengeschichte Rußlands nach 1917.** Freiburg 1968. Herder-Taschenbuch 311. 188 Seiten. DM 2,90.

„Wir" — das sind alle jene nichtrussischen Nationen und Stämme, die von Moskau unterdrückten Völker des Ostblocks. Dieses Wort „Trotz allem — wir werden siegen!" rief 1953 nach dem Workuta-Aufstand ein Angeklagter dem Tribunal zu, aber die Erfüllung dieses Traumes wird immer aussichtsloser. Wolfgang Strauss, Jahrgang 1931, 1950 ins russische Polargebiet verbannt, Teilnehmer am Workuta-Aufstand und seit 1956 als „Republik-Flüchtling" in Westdeutschland lebend, Verfasser mehrerer Analysen über osteuropäische Untergrundbewegungen, enttäuscht leider mit seinem Buch, das an manche Emigrantenaussagen über die jeweiligen osteuropäischen Heimatländer erinnert und zu wenig differenziert. Dies ist um so bedauerlicher, als gerade heute, nach dem Schweigen und Vergessen der Ereignisse in der CSSR und 1970 in Polen, Hinweise auf das Unrecht im Ostblock mehr als not tun. Aber Strauss gebraucht ein Wort wie „Aufstand" und „Revolte" gleichermaßen für Unruhen mit Tausenden von Toten (Workuta u. a.) wie für Studentendemonstrationen in Belgrad und wirft „die Dubček, Kadar und Tito" in einen Topf. So fehlt dem Buch trotz der ausführlichen Quellenangaben die Wissenschaftlichkeit und wird dem westlichen Leser nach Journalisten-Manier ein Bild vorgegaukelt, die Sowjetmacht stünde bereits auf tönernen, rissigen Füßen. Glaubt Strauss wirklich, ein zweiter 20. Juli hätte in der DDR Erfolg, wenn er schreibt: „Claus von Stauffenberg und Pal Maleter — in welcher zur Tat entschlossenen Offiziersbrust unter dem feldgrauen Rock der nationalen Volksarmee schlägt ihr Vermächtnis?" Seinem Wunschdenken entspricht selbst noch die beigelegte Karte „Wichtige Nationen und Stämme der UdSSR". Eine genaue Statistik würde mehr sagen als ganze Flächen mit „sibirischen Nomadenstämmen". Daß die Gebiete nichtrussischer Völker — etwa das Baltikum — immer mehr russifiziert werden, ist der Karte nicht zu entnehmen. Ein eigenes Volk der Kosaken heute noch zu verzeichnen, ist anachronistisch, auch die Überbetonung mancher Völker.

Ganz anders wirkt da die „Kleine Kirchengeschichte Rußlands nach 1917", ein Taschenbuch, das nach dem Moskauer Vertrag manchen Kreisen in der Bundesrepublik noch ungelegener sein wird als bei seinem Erscheinen; aber gerade heute, nach der Neuwahl eines russischen Patriarchen, ist dieses Buch besonders aufschlußreich. Ein halbes Jahr-

hundert russischer Kirchengeschichte voller Tragik und Leid hat der russische Verfasser – der zum gleichen Thema ein mehrbändiges Werk veröffentlichte* – sachlich, fundiert und verständlich dargestellt. Er schildert im ersten Teil die Lage 1917 bis zur Freilassung des Metropoliten Sergij 1927 und führt den Bericht im zweiten Teil weiter bis zu dem Protestschreiben der zwei Moskauer Priester an den verstorbenen Patriarchen Alexej. Während im Westen noch die offizielle tendenziöse Selbstdarstellung der Russisch-Orthodoxen Kirche von 1958 zitiert wird, haben gerade die Jahre danach eine neue Verfolgung gebracht. Kirchen, Klöster und Seminare wurden geschlossen, auch die Zahl der Geistlichen sank seit 1959 auf weniger als die Hälfte. Bei allem Engagement bleibt der Autor immer sachlich. Er urteilt nicht vorschnell wie das zum Beispiel Werenfried van Straaten in Heft 1/1971 seines Blattes „Echo der Liebe" über Bischof Nikodim tat, aber er meldet doch auch Stimmen des Bedenkens gegen diesen Hierarchen an und bestätigt die völlige Abhängigkeit des Moskauer Patriarchates von der Regierung. Wenn der Verfasser zeigt, „daß der Märtyrer- und Bekennergeist der russisch-orthodoxen Kirche trotz der fünfzigjährigen Bedrückung nicht verschwunden ist", so sollte uns im Westen die Ursache dieses Bekennergeistes zu denken geben, auch wenn bei uns derzeit Russia-Look zieht. Das kleine Büchlein von P. Chrysostomus bestätigt letztlich die Weisheit von der aurea mediocritas: Diese Mitte ist heute vor allem bei einem Urteil über die Sowjetunion schwer; wenn sie jemand hat, dann nicht Autoren wie der Verfasser von „Trotzdem – wir werden siegen!" und andere Emigrantenkreise, auch nicht naive Moskaupilger des Jahres 1970, sondern der gelehrte, nüchterne, sachliche, zutiefst ehrliche Kirchengeschichtler P. Johannes Chrysostomus. In dieser Art – billig und als Taschenbuch, verständlich, aber immer wissenschaftlich haltbar – müßte mehr an Literatur über die Sowjetunion und ihre Satellitenstaaten erscheinen. Veröffentlichungen einer gewissen Emigrantenpresse dagegen vermehren nur das Heer der Mitläufer unserer sogenannten „Linken". *R. Grulich*

Steven Runciman, **Das Patriarchat von Konstantinopel vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg.** Aus dem Englischen übertragen von Peter de Mendelssohn. Verlag C. H. Beck, München 1970. X, 490 Seiten, Ln., DM 38,–.

Nach der „Geschichte der Kreuzzüge", der „Eroberung von Konstantinopel 1453" und der „Sizilianischen Vesper" legt der Verlag C. H. Beck nun auch Runcimans 1968 in Oxford erschienenes Werk „The Great Church in Captivity" dem deutschen Leser vor. Es entstand aus Vorlesungen, die der Autor an der Universität von Saint Andrews und am Trinity College in Cambridge gehalten hatte. Obwohl heute das Ökumenische Patriarchat im Blickpunkt des Interesses aller Kirchen steht und obwohl sich die oft negative Beurteilung der orthodoxen Kirche völlig wandelte, trifft doch das Interesse des Westens nur die Gegenwart und das erste Jahrtausend bis 1054. Nachdem Runciman in den drei obengenannten Werken die Geschichte des Mittelmeerraumes bis 1453 behandelte, wird hier ein Zeitabschnitt vorgestellt, der „häufig durch Verbitterung, Vorurteil und Unwissenheit verdunkelt worden ist". Verbitterung herrscht bei den betroffenen Griechen, die 1453 im Stich gelassen wurden, Verbitterung aber auch bei den Lateinern, denen die Griechen als halsstarrig schienen, weil der türkische Turban der lateinischen Tiara vor-

* s. Bespr. in unserer Zeitschr. 14 (1968) 137 f.

gezogen wurde. Vorurteile gibt es auf beiden Seiten gegeneinander, dazu Unwissenheit mit Vorurteilen gepaart, vor allem bei uns im Westen, noch mehr aber im Balkan, wo die osmanische Herrschaft verteufelt und verzerrt dargestellt wird.

Runciman stellt zunächst „Die Kirche am Vorabend der türkischen Eroberung" vor. Er zeichnet dabei plastisch den Hintergrund, ohne den eine Betrachtungsweise der „Großen Kirche" gar nicht möglich ist. Die Struktur der Kirche, ihre Hierarchie und ihre Klöster kommen dabei ebensowenig zu kurz wie das Verhältnis der Kirche zum Staat, zur Philosophie, zur Mystik und zu den anderen Kirchen. Eine Kirche wird lebendig, für deren Ehrenrettung gegenüber dem Vorwurf des „Byzantinismus" bei uns auch heute immer noch zu wenig getan wurde, eine Kirche, die vieles an altchristlichem Gut bewahrte, das in der westlichen Kirche heute unter Geburtswehen wieder entdeckt wird. Da bereits lange vor dem Fall Konstantinopels der Großteil der Orthodoxen unter islamischer Herrschaft lebte, darunter auch die drei Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem und Teile der Jurisdiktion von Konstantinopel, ist denn auch der Hauptteil des Buches „Die Kirche unter den Osmanen-Sultanen" bei weitem nicht so düster, wie er nach landläufiger Meinung sein müßte. Nur ist die Geschichte des Patriarchates „nicht immer erbaulich". Politische Machtlosigkeit der Griechen als Angehörige der Rajah ging Hand in Hand mit der größten Ausdehnung der kirchlichen Jurisdiktion von Konstantinopel, da alle orthodoxen Christen des Reiches dem Patriarchen unterstellt waren. Die Griechen beherrschten außerdem den ganzen Handel im Osmanenreich, aber gerade der Reichtum brachte Korruption und Intrige ins Patriarchat.

Runciman schildert zunächst „Die neue Ordnung" und das Arrangement der Orthodoxen Kirche mit dem Staat der Sultane. Weiten Raum nehmen die Beziehungen des Ökumenischen Patriarchates zu den anderen Kirchen ein. Zunächst zu Rom, mit dessen Bischof Patriarchen wie Raphael II. und Neophytos II. in Briefwechsel traten, dann aber auch mit den Kirchen der Reformation. Das Kapitel „Die lutherische Annäherung" schildert den Briefwechsel seit Melanchthon und den Tübinger Theologen und geht ausführlich auf die Antwort Jeremias II. auf die Confessio Augustana ein. Fast erregend zu lesen ist der Abschnitt über Kyrillos Lukaris, den kalvinisierenden Patriarchen, den Runciman mit Recht kalvinistisch nennt. Gerade bei diesem heiklen Thema zeigt sich die Objektivität des Autors: Er beschönigt nichts, erspart sich aber auch unnötige Seitenhiebe gegen Rom und die Jesuiten, obwohl deren Wirken gerade gegenüber Lukaris ein abscheuliches war. „Der Historiker hegt zwar seine persönlichen Vorlieben und Sympathien, aber gelehrtes Wissen wird kein Verständnis hervorbringen, wenn es nicht mit Duldsamkeit abgestimmt und von Voreingenommenheit befreit ist." Dieses Motto Runcimans aus seinem Vorwort trifft noch mehr auf die Schlußkapitel zu, vor allem wenn er das Verhältnis der Kirche zum griechischen Volk untersucht. Die Orthodoxe Kirche hat ihre ökumenische Aufgabe zum Teil vertan, wenn nicht sogar verraten, als sie ihr Bündnis mit den Fanarioten einging und mit Geld, Macht, Korruption und Intrigen die nichtgriechischen Völker hellenisierte und Zeiten vergaß, da sie neubekehrten Völkern zu Liturgie- und Literatursprache verhalf wie den Slawen. Die Aufhebung der Patriarchate Peć und Ohrid steht am Ende dieser fatalen Fehlentwicklung: Konstantinopel ist wieder einziger Jurisdiktionsbereich (von Zypern abgesehen) im Osmanischen Reich. Aber die beschworenen griechischen Geister bringen der Kirche nur Schaden: Der griechische Aufstand von 1821, der Traum der „Megali idea", der großen Idee, der sich seit 1821 verwirklichen sollte, ist der Anfang vom Ende. Zwar spricht sich Patriarch Gregor V. offen gegen den Aufstand aus, aber die Türken henken ihn mit zweien seiner Metropoliten und 12 Bischöfen am Tor des Patriarchats. Bald wird Griechenland auch kirchlich selbständig, immer mehr Gebiete lösen sich vom Zweiten Rom, dem endlich in unserem Jahrhundert

die scheinbare völlige Machtlosigkeit das größte Ansehen bringt. Runciman endet beim Jahr 1821, gibt aber noch einen Ausblick, einen theologischen: Der Leuchter (der Apokalypse) war schwarz, aber Gott nahm ihn nicht weg. „Die Kerze brennt noch immer und brennt heller als zuvor. Die Hölle hat nicht gesiegt" (Seite 396).

Runciman schreibt selbst über die Rolle des Kirchengeschichtlers: „Von allen Pfaden, die der Geschichtsschreiber einschlagen kann, führt keiner durch ein unwegsameres Gelände als der Pfad der Religionsgeschichte". Der Autor geht diesen Weg bemerkenswert sicher, da kundig. Er hat die intuitive Gabe, die man für das Studium der Ostkirche braucht, und beherrscht vor allem die Quellen und Literatur, die im Anhang 46 Seiten Anmerkungen und 22 Seiten Literaturverzeichnis ausmachen. Ein ausführliches Register erleichtert das Auffinden.

Wir schwanken heute immer noch vom Extremen des Philhellenentums und der Vereinseitigung der Verherrlichung griechischer Antike zum anderen Extrem der Verdammung Graeculorum perfidorum. Um die Große Kirche, die Orthodoxe, besser verstehen zu können, tut die Kenntnis ihrer Gefangenschaft not. Runcimans Buch ist dafür bestens geeignet. Einige ganz kleine Schönheitsfehler zu nennen, wie die Übersetzung von orthros mit Sonnenaufgangsmesse oder Fragen der slawischen Orthographie (z. B. Peč statt Peć) u. ä. überhaupt zu nennen, scheint dem Rezensenten bei solch einem Buch und seiner gechmackvollen Ausstattung fast kleinlich.

R. Grulich

Hans Bröker, **Kommunismus und Weltreligionen Asiens.** Zur Religions- und Asienpolitik der Sowjetunion. Band I, Kommunismus und Islam. Religionsdiskussion und Islam in der Sowjetunion. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1969, 153 Seiten, Lw. DM 24,—, Br. DM 19,50.

Die Bücher und Aufsätze über die Religion in der Sowjetunion sind Legion. Die meisten Autoren behandeln dabei nur das Christentum, ja oft nur die Konfession, die ihnen am nächsten steht. In den letzten Jahren, vor allem seit der Einberufung der jüdischen Konferenz über das Judentum in der Sowjetunion durch Martin Buber 1961 wird auch die tragische Situation der Juden gesehen. Kaum aber kümmern sich westliche Autoren um den Islam und die Weltreligionen Asiens, soweit sie in der Sowjetunion vertreten sind. Das Engagement der Russen im Nahen Osten und Indochina verschleiert noch mehr die Politik der Sowjets gegen diese Religionen.

Bröker sieht den Problemkreis, nicht nur aus religiösem Blickwinkel, sondern stellt ihn in die Entwicklungsländerproblematik und behandelt dabei insbesondere die „Frage der Anwendbarkeit des sowjetischen Gesellschafts-, Wirtschafts- und Sozialsystems in den Ländern Asiens", wohl wissend, daß die kultur- und religionshistorische Entwicklung die asiatischen Länder noch heute ganz entscheidend prägt. Von dem auf mehrere Bände angelegten Werk, das später auch den Hinduismus und Buddhismus behandeln soll, liegt der erste Teil des ersten Bandes vor: „Kommunismus und Islam. Religionsdiskussion und Islam in der Sowjetunion". (Der zweite, bereits angekündigte Teil dieses Bandes soll „Islam und sowjetische Südostasienpolitik" zum Thema haben.)

Bröker weist nach, daß es immer noch ein Religionsproblem in der Sowjetunion gibt, auch wenn dies von sowjetischen Stellen oder sowjetfreundlichen Kirchenmännern in Ost und West oft geleugnet wird. Da religiöses Bewußtsein in der Sowjetunion nicht erloschen ist, ja alle Religionsgemeinschaften einen Prozeß der Erneuerung durchmachen, analysiert der Verfasser zuerst den „Modernismus" in der westlichen, vor allem protestantischen Theologie, dann in der islamischen. Parallel zu Bultmann und Bonhoeffer stehen im Islam Namen wie Ahmad Khan, Amir Ali und Muhammed Abdu, die zwar aus dem indo-

pakistanischen Raum stammen, aber den Islam im Rußland des 19. und 20. Jahrhunderts so entschieden beeinflußten, daß die sowjetische Orientalistik sich immer mehr mit diesen Islam-Theologen beschäftigt.

Nach „Fragen der religiösen Erneuerung unter dem Druck des Lebens", die einer „erstarrten Russisch-Orthodoxen Kirche neues Leben einhaucht", klärt Bröker die Stellung des Islams in der Sowjetunion und China. Bekanntlich schwanken schon die Schätzungen der Christen in der Sowjetunion um einige Dutzend Millionen. Gleiches gilt auch vom Islam, dessen annähernde Anhängerzahl nur aus der Zahl der traditionellen islamischen Völker bestimmt werden kann, ohne dabei aber viel über tatsächliches Zugehörigkeitsgefühl zum Islam auszusagen. Die Hauptgruppe machen wie erwartet die Türkvölker aus, aber auch der Südkaukasus und die Iranier zählen noch nach Millionen. Bröker übergeht dabei auch nicht die kleinsten Gruppen wie Araber, Albaner oder Afghanen in der Sowjetunion und betont dazu selbst, wie problematisch diese Zahlen sind. Uns erscheinen sie dies um so mehr, da unter manchen dieser Völker auch Christen vertreten waren, umgekehrt auch unter nicht aufgeführten Völkern (wie den Georgiern) auch mohammedanische Gruppen existierten. Statt „Karbaden" würde der Rezensent den im Deutschen üblichen Ausdruck „Kabardiner" vorziehen.

Die Behandlung des Themas „Muslimische Reformbewegung in Rußland" macht die heutige sowjetische Islam-Politik verständlich. Kazan war um die Jahrhundertwende Zentrum einer „muslimanischen Renaissance", von wo aus meist tatarische Theologen Reformen verbreiteten und schließlich auf dem 2. Muslimkongreß 1906 in St. Petersburg die „Allrussische Union der Muslime" gründeten. Bröker skizziert die sowjetische Islam-Interpretation der „älteren Schule" und widmet einen großen Teil des Werkes der neuen Islam-Deutung seit 1964, ehe er die Islampolitik Moskaus behandelt. Sie ist in erster Linie Nationalitätenpolitik, denn mit der Zerstörung der Kultureinheit des Islams und der Abschaffung der arabischen Schrift war der Russifizierungspolitik Tür und Tor geöffnet. Ähnlich wie in der Politik gegenüber der orthodoxen Kirche machte Stalin auch den Muslimen im Zweiten Weltkrieg einige Zugeständnisse, doch nach seinem Tode wurde die atheistische Propaganda wieder gefördert und nahmen die Repressalien zu. Wie die Zahl der Kirchen sank auch die Zahl der geöffneten Moscheen, doch so wie die orthodoxe Kirche lebt, lebt auch der Islam, lebt überhaupt die Religion. Das sollte uns noch offener für die Vorgänge in der Sowjetunion machen, um die antireligiöse Politik des Kremls nie zu verharmlosen, aber auch nie an der Unausrottbarkeit des Religiösen im Menschen zu zweifeln. *R. Grulich*

Anatomie des Antikommunismus. Bericht, entstanden im Auftrag der Peace Education Division des American Friends Service Commitee. Mit dem Vorwort und einer Analyse von Eugen Kogon über die Funktion des Antikommunismus in der Bundesrepublik Deutschland. Walter-Verlag, Olten und Freiburg; 212 Seiten, Leinen DM 19,—.

Spätestens zu dem Zeitpunkt, als christliche Theologen mit marxistischen Philosophen an einem Tisch saßen und Gemeinsamkeiten in der Sorge um den Menschen entdeckten, war Churchills Aufruf zum „Kreuzzug der christlichen Kultur gegen den Kommunismus" überholt. Unglaubwürdig war er schon lange, denn die Schwarz-Weiß-Malerei: hier freie Welt — dort kommunistischer Machtbereich, zeigte sich in aller Hohlheit in Vietnam, Lateinamerika, Indonesien, Persien, wo die Führungsnation des Westens ihr Gesicht enthüllte und vor Mitteln nicht zurückschreckte, die auch denen der Falken im Moskauer ZK nicht nachstanden.

In den USA, wo die Hysterie des Antikommunismus ihre üppigsten Blüten trieb, entstand ein Bericht, den man öfters von neuem lesen sollte, z. B. während des Calley-Prozesses und danach, angesichts der amerikanischen Politik gegenüber Griechenland und Portugal und nach dem Urteil des „Supreme Court of the United States" vom 30. Juni 1971, die Vietnam-Enthüllungen der New York Times betreffend. Gerade letzteres Urteil zeigt aber bereits die Früchte des Berichtes, denn wenn die Autoren noch beklagen, daß in der Kuba-Krise die amerikanische Presse bewußt pro domo manipulierte, so bekam 1971 das Volk sein Recht auf Wissen von höchster Stelle bestätigt.

Die Mitglieder der Arbeitsgruppe, die verantwortlich zeichnen, stellen in der amerikanischen Politik einen Antikommunismus-Komplex fest, der das Bild vom Gegner verzerrt und entstellt, Amerika immer rechtfertigt und zum Retter der Welt apotheosiert. Dieser Komplex macht blind und verwehrt es, zwischen dem erwünschten Mythos und der tatsächlichen Lage der Dinge zu unterscheiden, ja er macht grausam und läßt zu, daß auch im Namen der gefährdeten westlichen Freiheit Unrecht über Unrecht geschieht. Was allein helfen kann, diesem Freund-Fein-Schema zu entkommen, ist Aufklärung, die kritischer und reifer macht.

Für die deutsche Ausgabe hat Eugen Kogon einen Anhang „Die Funktion des Antikommunismus in der Bundesrepublik Deutschland" beigesteuert. Darin zeigt er auf, wie sich im antikommunistischen Schablonendenken Bilder eines asiatisch-barbarischen Rußland, Furcht und Illusion, Enttäuschung über Fehleinschätzungen und Angst vor jeder Veränderung emotionell aufgeladen vermischen. Man wird sowohl Kogon wie auch der amerikanischen Gruppe den Vorwurf der Verharmlosung machen, an manchen Stellen mit Recht, aber trotz gewisser Einschränkungen, vor allem was die Koexistenz-Bereitschaft kommunistischer Regimes betrifft, hat das Buch eine eminent wichtige Bedeutung. Es trägt durch seine Aussage, ja Anatomie dazu bei, die Hysterie des Antikommunismus abzubauen und sieht in einer echten Friedenspädagogik den einzigen Ausweg. Länder wie Frankreich und Italien sind es gewohnt, mit Kommunisten zu leben. Auch US-Amerikaner und Bundesrepublikaner sollten es lernen können. *Notker Karcher*

Esad Ćimić, **Drama Ateizacije, Religija, ateizam i odgoj.** (Das Drama der Atheisierung. Religion, Atheismus und Erziehung.) Zavod za izdavanje Udžbenika, Sarajevo 1971, 232 Seiten.

Esad Ćimić, Professor für Theoretische Soziologie an der Philosophischen Fakultät in Sarajevo, ist in den letzten Jahren bereits oft mit Aussagen zur Religion hervorgetreten. Von Haus aus Mohammedaner (1931 in Mostar geboren) und heute erklärter Atheist, begründete er im Februar 1971 beim Treffen der jugoslawischen Soziologen-Vereinigung eine eigene Abteilung für Religionssoziologie innerhalb dieser Vereinigung, sprach in Zagreb im Rahmen der „Theologischen Tribüne" vor engagierten Gläubigen über den Atheismus und diskutierte in einer öffentlichen Veranstaltung in Belgrad mit katholischen und orthodoxen Theologen über Religion und Atheismus. Sein Buch „Drama der Atheisierung" erregte die jugoslawische Öffentlichkeit, Gläubige und Ungläubige gleichermaßen.

Das Buch ist dreigeteilt. Zunächst behandelt Ćimić den soziologischen Zugang zum Phänomen der Religion und spricht von den verschiedenen Aspekten der Interpretation (symbolisch, eklektisch, kybernetisch). Dann äußert er sich zu den Dimensionen der Religion (Glaube an das Übernatürliche, an die Welt usw.), zur Frage von Magie und Religion, der Religion als rituelle, psychische, moralische und soziale Tatsache. Das Kapitel „Atheismus und Religion" schließt Teil I ab.

Der Mittelteil des Buches ist der „Religion in der gegenwärtigen jugoslawischen Gesellschaft" gewidmet. Ćimić unterscheidet genau zwischen Aberglauben, der traditionell-konfessionellen Religion und einer Form der „weltlichen Religion", die er auch „atheistische Religion" oder „religiösen Atheismus" nennt, eine Form, in der die Negation der Religion die Form einer Religion bekommt (und religiöse Sprache und andere Erscheinungsformen annimmt). Die Elemente in der Struktur des religiösen Bewußtseins im heutigen Jugoslawien werden dabei in ihren verschiedenen Bereichen gesehen und philosophisch-historisch, kosmologisch, anthropologisch, praktisch-ethisch, und national gesehen. Gerade der nationale Standpunkt ist natürlich in Jugoslawien von besonderem Interesse und beschäftigt den Mohammedaner Ćimić, der sich gegen eine eigene mohammedanische Nationalität in Bosnien und der Hercegowina aussprach, ganz besonders in den Kapiteln „Selbstverwaltung und Religion" sowie „Der Bund der Kommunisten und die Religion" führt er jene Gedanken fort, die er in vielen Vorträgen äußerte, wenn er zum Dialog aufrief und dies in praxi auch tat und tut.

Den dritten und Hauptteil bildet der Abschnitt: „Erziehung und Religion". Er befaßt sich mit der Rolle der Familie, Kirche und Schule in ihrer Wichtigkeit für die Erziehung und versucht ein Konzept für die Schule der (jugoslawischen) Selbstverwaltungsgesellschaft vorzulegen.

Für Ćimić heißt Über-die-Religion-reden, das Drama des zeitgenössischen Menschen klarer sehen, denn unsere Gesellschaft ist nur eine „pseudo-atheistische". Ćimić selbst macht einerseits kein Hehl daraus, Atheist zu sein und fragt doch: Bin ich es wirklich? Sein Zugang zur Religion und sein Bemühen, das Drama der Gegenwart zu zeigen, ist so ehrlich, daß einer seiner katholischen Freunde sagen konnte, dieses Buch sei „das Optimum an Objektivität und das Maximum an Einfühlungsvermögen eines Marxisten-Atheisten in das Problem der Religion". Ćimić will vor allem dem Pädagogen zeigen, wie er sich verhalten soll, nämlich kritischer zu machen gegenüber jeder Religion und über Schwarz-Weiß-Malereien hinauszukommen. Nicht zufällig zitiert der Autor oft die Großen im Dialog, nennt Rahner den Mann, der der Theologie ihre philosophische Würde wiedergab, bewundert an Metz, daß dieser konsequent das Ephemere vom Dauernden des Christentums scheidet und rühmt Šagi-Bunić, weil dieser die traditionelle christliche Wahrheit dem heutigen jugoslawischen Menschen neu sagen kann, ohne Furcht vor den Folgen (durch kirchliche Obrigkeit). Als Erster in Jugoslawien beweist Ćimić klar und offen, daß der Atheismus eine Folge, und nicht eine Voraussetzung des Sozialismus ist, und daß Religion dem Aufbau des Sozialismus nicht im Wege steht. Man kann nur hoffen, daß das Buch — wie Gardavsky's „Gott ist nicht ganz tot" — bald ins Deutsche oder eine andere westliche Sprache übersetzt wird, um dadurch weiteren Kreisen bekannt zu werden und die hervorragende Rolle in der internationalen Diskussion zu spielen, die es verdient.

R. Grulich

Zbornik Svobodne Slovenij 1970. Buenos Airos (Edición Eslovenia Libre, Ramon Falcon Nr. 4158) 1971.

Dieses „Sammelwerk des Freien Slowenien", eine Art Almanach von großem Umfang, ist erst Mitte 1971 erschienen und damit mit noch größerer Verspätung als der „Zbornik" 1969. Als bedeutendste Publikation des katholischen Exil-Slowenentums verdient es auch hinsichtlich dieses Bandes Beachtung, weil es wiederum Themen aus dem Leben der slowenischen Volksgruppen außerhalb Jugoslawiens behandelt, so von Jože Jurak das slowenische Kulturleben in Görz (Gorizia) und von Dr. Andrej Bratuž das „Politische

Bild der Görzer und der Triestiner Slowenen". Den Kärntner Slowenen ist eine Abhandlung über den in Südostkärnten lebenden deutschkärtnerischen Maler Werner Berg als Maler der Kärntner Slowenen gewidmet (Werner Berg wurde, obzwar aus Westfalen stammend, tatsächlich der Künder der windischen Seele Südostkärntens, wie voriges Jahr ein in Windischgraz erschienener Bildband seines Schaffens und eine Ausstellung in der Galerie Hämmerle in Götzis (Vorarlberg) erneut deutlich machte. Berg ist wohl der einzige Kulturschaffende im heutigen Kärnten, der in gleicher Weise von den Kärntner Deutschnationalen wie von den Kärntner Nationalslowenen uneingeschränkt geschätzt wird. Er gehört zu den bedeutendsten europäischen Malern der Gegenwart). Der „Zbornik" 1970 enthält auch „Dokumente aus dem Archiv von Dr. Krek", dem bekannten, verstorbenen katholischen Slowenenführer und Minister der kurzlebigen slowenichen Staatsregierung vom April/Mai 1945.

Veiter

J a k o b K o l a r i č, **Škof Rožman**, Bd. I, 382 Seiten, Bd. II, 542 Seiten, Klagenfurt/Celovec (Druba sv. Mhorja v Celovcu), Bd. I 1967, Bd. II 1970.

Dieses Monumentalwerk eines heute im Exil in Südamerika lebenden katholischen Slowenen behandelt die Lebensgeschichte des Bischofs von Ljubljana/Laibach, Dr. Gregor R o ž m a n, eines der größten Führerpersönlichkeiten der Slowenen in unserem Jahrhundert. Dr. Rožman, der 1930 an die Stelle des Bischofs Dr. Jeglič trat, war ein Bischof der Eucharistie, ein marianischer Bischof, der Bischof der großen katholischen Kongresse, der Bischof der Katholischen Aktion, der Bischof der (von den Deutschen) Ausgesiedelten, ein Missionsbischof (S. 270 des II. Bandes) und mußte 1945, da er katholischer Kirchenfürst war, seine Heimat verlassen. Er kam dabei nach Klagenfurt, wo ihn die britischen Truppen vor der Auslieferung an Jugoslawien in einem Pavillon des Landeskrankenhauses schützten, bis er nach Rom und dann nach Südamerika gelangen konnte, wo er gestorben ist. Es ist kennzeichnend, daß seine Biographie nicht in seiner slowenischen Heimat, in Ljubljana, erschienen ist und erscheinen konnte, sondern in der St. Hermagoras-Verlagsanstalt in Klagenfurt (Celovec).

Veiter

N i k o l a u s v. P r e r a d o v i c h, **Des Kaisers Grenzer.** 300 Jahre Türkenabwehr. 320 Seiten (16 Bildseiten, 2 Karten im Text), Wien (Fritz Molden Verlag) 1970, Leinen, DM 25,–.

Der aus Kroatien stammende, 1917 in Kotor (Cattaro) geborene Grazer Historiker Nikolaus von Preradovich, seit 1966 stellvertretender Leiter des Instituts zur Erforschung historischer Führungsschichten in Bensheim, BRD, hat mit diesem Buch auch zur Nationalitätengeschichte des Südostens einen ungemein wertvollen Beitrag geleistet. Dem Rezensenten ist zwar bekannt, daß Fachleute zur Frage der Militärgrenze, wie Kurt Wessely, das vorliegende Buch nicht sehr positiv beurteilt und in ihm verschiedene Fehler gefunden haben. Es gibt aber wohl kein Buch, das sich der Historie widmet, welches nicht auch Irrtümer und Fehler enthielte. Die Frage kann daher nur sein, wie schwerwiegend diese Irrtümer sind und ob ein Buch als Ganzes eine Wissensbereicherung darstellt. Preradovichs Buch stellt aber zweifellos eine sehr wertvolle Publikation über die österreichische Militärgrenze dar, vor allem auch zur Geschichte des Nationalitätenkampfes im Territorium der Militärgrenze, die ja ein habsburgisches Selbstverwaltungsterritorium eigener Prägung war, wie es etwas Ähnliches noch nie in der Welt gegeben hat. Was man an dem Buch aussetzen kann, ist, daß es nicht ein wissenschaftliches Buch ist und daher weder Anmerkungen noch Literaturhinweise enthält. Das ist aber wohl mehr dem Molden-Verlag an-

zulasten, der ja dem unwissenschaftlichen Sachbuch verhaftet ist und alles meidet, was nach Wissenschaft aussieht. Preradovichs Buch bietet aber ausgezeichnete Information über ein Thema, das jeden fasziniert, der sich mit dem Südosten und mit der Geschichte der Habsburger Monarchie beschäftigt — und das tun heute Unzählige — und auch die beigegebenen Bildtafeln stellen eine ausgezeichnete Illustration dar. Wer die juristische Konstruktion der Militärgrenze studieren will, lese zusätzlich Kurt Wessely's Beitrag in der vom Rezensenten 1971 herausgegebenen Riedl-Festschrift „Volkstum zwischen Moldau, Etsch und Donau" (Verlag Braumüller, Wien, s. Bespr. in diesem Heft unserer Zeitschr. S. 139). Wir können Preradovichs Buch nur empfehlen. *Veiter*

Wilhelm Shawcross, **Dubček.** Der Mann, der die Freiheit wollte. 368 Seiten mit 40 Abbildungen. Droemer-Knaur München/Zürich 1970, DM 26,—.

Es ist still geworden um „Alexander den Großen", die Rufe „At' žije Dubček" sind lange verhallt, ja sein Verdammungsurteil ist längst gesprochen. Nur wenige vermögen überhaupt zu sagen, wo sich der Held des Prager Frühlings heute befindet. Als Dubček von der „großen Tragödie seines Lebens" sprach, war William Shawcross in Prag. Er hatte deshalb sogar den eben erst angetretenen Diplomatischen Dienst quittiert, da ihm die Einreise in die ČSSR vom Foreign Office nicht genehmigt war. Zwei Jahre lang sammelte er Material, das er 1970 in London verlegte, als Dubček eben aus Ankara zurückberufen und aus der Partei ausgeschlossen wurde.

Was Dubček der „gefühlsbetonte Führer, der sich leicht von Stimmungen beeinflussen läßt", wie ihn „Zycie Warsawy" 14 Tage nach dem Einmarsch bezeichnete? War dieses Erbe ihm von seinem Vater mitgegeben, der in der Habsburger Monarchie, in den USA, der Sowjetunion und der ČSSR ruhelos nach der sozialistischen Gesellschaft suchte? Mit dem Schicksal des Vaters Stefan Dubček beginnt Shawcross sein Buch. Er skizziert kurz Alexanders Jugendjahre in der Sowjetunion, wird dann aber bei der Schilderung der Partisanentätigkeit im Zweiten Weltkrieg bereits ausführlicher. Hier hat Shawcross manches Neue aus Berichten von Leuten der Brigade Žižka verarbeitet. Einen sehr großen Teil des Buches bildet der Werdegang Dubčeks vom Apparatschik über den geschickten Taktiker zwischen den Fronten zum Beschützer kritischer Intellektueller in der Slowakei. Die Ereignisse der Zeit vom 6. Januar bis zum 1. 8. 1968 werden nicht chronologisch dargestellt, sondern aus der Rückschau von ihrer Problematik her aufgerollt und dabei die Schwierigkeiten gezeigt, die von Anfang an bestanden, aber im Freudentaumel und Gefühl der Euphorie von kaum jemand wahrgenommen wurden. Hier liegt die Stärke des Buches, denn während des Prager Frühlings zählten nüchterne Analysen auch im Westen wenig und kaum jemand fragte, ob „Dubčekismus" wirklich im Marxismus-Leninismus hätte einen Rückhalt finden können, ob er wirklich mehr war als eine Illusion.

Wenn Dubček bei siner Verteidigungsrede vor dem Zentralkommitte am 31. 8. 1969 die Wahrheit sagte, dann hätte sich Breshnew mit der Invasion nicht beeilen brauchen, denn Dubček hatte — nach seinen eigenen Worten — bereits vor dem 21. 8. 1968 vorgehabt, den Klub 31 zu verbieten und auch KAN keinen legalen Status zu gewähren. Damit hätte er selbst den Fehlschlag seiner sozialistischen Demokratie besiegelt.

Man muß dem englischen Autor darkbar sein für dieses Buch. In der BRD ist es sehr, sehr still geworden um das einst wortgewaltig verurteilte Unrecht in der ČSSR, um das „Biafra der Intellektuellen" (Franz Künzel). Vielleicht hätte der Verlag die tschechischen und slowakischen Namen in Originalorthographie (mit Akzent und Hašek) schreiben können. Einer Aburteilung der Katholischen Volkspartei Tisos als klerial-faschistisch

möchte der Rezensent Vorbehalte entgegensetzen, ansonsten aber das Buch wärmstens empfehlen. *Hermann Warth*

Johann Wuescht, **Jugoslawien und das Dritte Reich.** Eine dokumentierte Geschichte der deutsch-jugoslawischen Beziehungen von 1933—1945. Seewald Verlag, Stuttgart 1969. 359 Seiten, DM 28,—.

Die Beziehungen zwischen Bonn und Belgrad sind in den letzten Jahren bemerkenswert gut geworden, ohne daß es aber zur Lösung der Wiedergutmachungsfrage gekommen ist. Die Frage der Wiedergutmachung angesichts der ursprünglich viel zu hoch angesetzten Forderungen ins rechte Licht zu rücken, ist Ziel des Buches von Wuescht, der selber aus Jugoslawien stammt und der bis 1964 die Südost-Dokumentation des Bundesarchivs in Koblenz leitete. Die Alliierten hatten 1946 in Nürnberg geurteilt, das Deutsche Reich hätte „sicherlich schon seit August 1939" gegen Jugoslawien einen Angriffskrieg vorgehabt. Wuescht ist bemüht, das zu widerlegen und versucht außerdem aufzuzeigen, daß der Großteil der Opfer, seien es materielle, seien es Menschenleben, nicht Folgen rein nazistischer Mordmaschinerie waren, sondern Kriegsfolgen, für die nach dem Bundesentschädigungsgesetz die BRD nicht haftbar gemacht werden kann, solange nicht ein Friedensvertrag die Reparationsleistungen festsetzt.

Der Autor bietet zuerst eine „kurze politische Geschichte Jugoslawiens", wobei er besonders auf die Gruppierungen im Bürgerkrieg zwischen Ustaschas, Tschetniks, der Nedić-Regierung und den kommunistischen Partisanen eingeht. Er betont, daß der unabhängige Staat Kroatien kein von Deutschen oder Italienern besetzter Staat war und zeigt später auch für Serbien, daß Deutschland nicht an eine Vernichtung des serbischen Volkes dachte. Weiten Raum nimmt „Die Wirtschafts- und Außenpolitik des Königreichs Jugoslawien" ein. Hier geht es Wuescht darum, zu beweisen, daß sich bereits die Weimarer Republik nach Jugoslawien orientierte und nicht erst die Nazis die Handelsbeziehungen zu ihren Gunsten entwickelten. Fazit des Buches ist, daß das Nachkriegs-Jugoslawien in gröbster Weise wider besseres eigenes Wissen deutsches Unrecht übertrieb, um dadurch möglichst hohe Wiedergutmachungssummen herauszuschlagen.

Wie schwierig die Aufgabe ist, die sich Wuescht stellte, und wie leicht seine Ergebnisse mißverstanden werden können, spricht der Verfasser selber im Vorwort aus, wenn er davor warnt, „aus der Richtigstellung einzelner Punkte in den deutsch-jugoslawischen Beziehungen eine Gesamtglorifizierung des Dritten Reiches abzuleiten". Zwar ist Wuescht (als Jugoslawiendeutscher) sichtlich gegen das heutige Regime in Jugoslawien eingenommen, aber er ist kein Nazist, und was er an Tatsachen bringt, ist nur ein Dienst an der Wahrheit. Man weiß nicht, ob man mehr über die Naivität oder den Zynismus eines Roosevelt oder Churchill erschrecken soll. Nach der Glorifizierung der titoistischen Partisanentätigkeit tut ein Wort über die Greuel, über das In-den-Tod-Schicken von Jugoslawen aller Nationalitäten durch Tito not. Den kommunistischen Partisanen kam es darauf an, möglichst viele deutsche Vergeltungsschläge zu provozieren, um die Bevölkerung in ihrem Sinn zu beeinflussen.

32 ausgewählte Dokumente, 4 Karten und ein reiches Literaturverzeichnis führen den Leser weiter und ermöglichen es dem Kritiker, sich näher zu informieren, ehe er — gefühlsmäßig — sofort Fragezeichen setzt. Nachdem Bundesaußenminister Scheel 1970 in Belgrad neue Verhandlungen über die Wiedergutmachung ankündigte, sollte dieses Buch Pflichtlektüre für jeden sein, der sich mit der Zeitgeschichte Jugoslawiens beschäftigt.

Hermann Warth

Handbuch der europäischen Volksgruppen. Im Auftrag der Föderalistischen Union Europäischer Volksgruppen unter ihrem Generalsekretär Povl Skadegard bearbeitet von Manfred Straka (= Ethnos Band 8). Wilhelm Braumüller, Universitäts-Verlagsbuchhandlung, Wien-Stuttgart 1970. 658 Seiten, zwei beigelegte Karten. DM 84,40.

Fast 40 Jahre alt und daher nach Krieg und Vertreibung, Deportationen und Völkermorden, Machtwechseln und Kräfteverschiebungen, Annexionen und Gebietsabtretungen in Europa völlig veraltet, ist das 1931 vom Generalsekretär des Europäischen Nationalitäten-Kongresses E. Ammende herausgegebene Werk „Die Nationalitäten in den Staaten Europas". Guy Héraud hat in seinem Buch „L'Europe des ethnies" (deutsch 1967 unter dem Titel „Die Völker als die Träger Europas" als Band 4 der Reihe Ethnos erschienen) auch die kleinen europäischen Völker behandelt, aber dennoch wartete die Fachwelt seit langem auf ein umfassendes „Handbuch der europäischen Volksgruppen", das nunmehr 1970 bei dem dafür spezialisierten Verlag Wilhelm Braumüller erschien.

Das Werk gliedert sich in einen allgemeinen Teil, der nur 59 Seiten umfaßt, während die restlichen 600 Seiten rund 90 Völkern und Volksgruppen gewidmet sind, von denen aber 16 mangels Bearbeiter nur im Titel aufgeführt werden und eine Volksgruppe, die Polen in Deutschland, nicht behandelt werden wollte.

Im allgemeinen Teil behandelt der verstorbene J. W. Mannhardt das Thema „Die Volksgruppe in Volk und Staat" und gibt dafür Begriffsbestimmungen und Sprachregelungen. Er spricht vom Entstehen und möglichen Vergehen der Volksgruppen und bietet dabei jeweils Beispiele aus der Geschichte, ehe er auf die gegenwärtige Lage zu sprechen kommt und Möglichkeiten zur Erhaltung der Volksgruppe aufzeigt. Der derzeitige Generalsekretär der Föderalistischen Union Europäischer Volksgruppen (FUEV), der Däne P. Skadegard gibt einen Überblick über „Die organisatorische Gestaltung der europäischen Volksgruppen" und antwortet auf die Frage „Gibt es ein europäisches Volksgruppenrecht?" mit den 12 Hauptgrundsätzen der FUEV. An der statistischen Übersicht nach Staaten, die auf den Seiten 54—59 den allgemeinen Teil beschließt, seien einige Ergänzungen und kritische Bemerkungen erlaubt:

Bei Bulgarien ist die Zahl von 2 % oder 165 000 Türken entschieden zu niedrig gegriffen, spricht doch der „Wissenschaftliche Dienst Südosteuropa" in Nummer 11/12 von 1969 auf Seite 138 noch von 656 000 Türken und bezieht sich die Auswandererregelung vom 22. 3. 1968 zwischen Ankara und Sofia nur auf 30 000 Türken, die Familienangehörige in der Türkei haben, wobei jährlich nur 2700 Türken das Land verlassen sollen. Die Armenier werden in der Statistik für Bulgarien ganz fallengelassen, obgleich ihre Zahl sicher 20 000 beträgt und sie bereits Abgeordnete im Sofioter Parlament stellten. Was Griechenland betrifft, so sollte von einer mazedonischen Minderheit und einer bulgarischen die Rede sein und nicht nur von einer bulgarischen, da andererseits auf Seite 558 in der Überschrift für einen mangels Bearbeiter entfallenden Beitrag von „Mazedoniern in Griechenland" gesprochen wird. Die Statistik Jugoslawiens weist bei den Albanern zwar für das autonome Kosmet-Gebiet die amtliche Zahl der Volkszählung 1961 auf (646 631), nennt aber für ganz Jugoslawien nicht die offizielle Zahl von 915 000, sondern schätzt 1,2 Millionen, was heute, 1971, sicher zutrifft und die Auswertung der Volkszählung 1971 bestätigen wird. Die beiden Zahlen der Statistik geben aber im Hinblick auf 1961 ein falsches Bild der heutigen jugoslawischen Haltung gegenüber seinen Albanern. Die Zahl von 300 000 Aromunen (zwar „insgesamt in Albanien, Bulgarien, Griechenland und Jugoslawien") sollte eher in der griechischen Statistik aufgeführt werden als in der jugoslawischen. Unerklärlicherweise fehlen die etwa 30 000 Tschechen der Volkszählung 1961 sowie die 183 000 Türken. Doch dazu

noch später Genaueres. Die Bezeichnung „Weißrussen" für die Ruthenen Jugoslawiens sollte durch Ruthenen oder Ukrainer ersetzt werden. Die Zahl von 60 000 Deutschen in Jugoslawien traf für 1953 noch zu, nicht mehr aber für 1961, denn die Zahl sinkt ständig. (10—15 000 heißt es auf Seite 389). Da oft sehr kleine Gruppen mit genauen Zahlenangaben vorgestellt werden, sollte bei Rumänien statt des pauschalen „kleine Volksgruppen der Serben, Kroaten, Bulgaren, Slowaken, Tataren, Türken, Griechen, Armenier, Polen" die ofizielle Volkszählung aufgeführt werden, die 1956 folgende Gruppen zählte: 46 517 Serben, Kroaten und Slowenen; 12 040 Bulgaren; 35 152 Tschechen und Slowaken; 14 329 Türken; 20 469 Tataren, 11 166 Griechen; 6441 Armenier; 7627 Polen.

Für die Türkei werden „griechische, bulgarische, jüdische, mazedonische, aromunische Volksgruppen" erwähnt, also die unter „Griechenland" verschwiegenen Mazedonier von den Bulgaren getrennt. Statt „aromunisch" muß es wohl „armenisch" heißen, denn Istanbul zählt auch nach den Massakern von 1908 und während des Ersten Weltkrieges immer noch über 60 000 Armenier, hat seinen armenischen Patriarchen, einige Dutzend (katholische und gregorianische sowie protestantische) armenische Kirchen und die Zeitung „Jamanak". Wenn auch Kurden, Araber und Aramäer-Assyrer sonst im übrigen Europa als Volksgruppen nicht existieren, sollten sie in der Statistik doch erwähnt werden, da sich in Istanbul solche Gruppen um die dortigen Kirchen der syrischen Riten scharen (und der Rezensent selbst Predigten in diesen Sprachen in gut besuchten Istanbuler Kirchen erlebte). Auf Seite 578 spricht Naum Tschami von 60 000 Albanern, die von Griechenland nach der Türkei deportiert wurden. Albaner werden auch sonst für die Türkei bezeugt (so hat z. B. Karel Pravec, Turecko, Praha 166 auf Seite 32 die Zahl von 15 000) und sollten deshalb in der Statistik wenigstens namentlich erwähnt werden, desgleichen die Tscherkessen, die nach den Krimkriegen auch in der damals noch ausgedehnten Europäischen Türkei angesiedelt wurden und die noch bis zum Ersten Weltkrieg allein in Mazedonien etwa 10 000 Köpfe zählten. Einzelne nicht in die Türkei zurückgesiedelte Gruppen von Tscherkessen konnte ich im Mai 1971 noch in Jugoslawien und Griechenland feststellen, darunter in Stanofza, nördlich von Priština auf dem jugoslawischen Amselfeld.

Wir kommen zum Hauptteil des Buches mit den Lageberichten der Volksgruppen. „Die Beiträge selbst sind in ihrer Ausführung trotz des gemeinsamen Konzeptes nicht gleichwertig" schreibt Straka in seinem Vorwort (Seite 3). „Grundsätzlich sollten die Beiträge dieses Werkes von den betreffenden Volksgruppen selbst nach einheitlichen Richtlinien verfaßt werden" (Seite 1). Da dies nicht immer möglich war, hätte die Redaktion auch sonst manche Beiträge überarbeiten oder ergänzen können. Sie tat es z. B. auf Seite 157—163, wo sie den „grundsätzlichen Ausführungen" von Dr. Severin Caveri, des ehemaligen Präsidenten der FUEV (1967—1969), über das „Aostatal in Italien und seine französischsprachige Gruppe" (Seite 152—156) einen „sachlichen Lagebericht der Volksgruppe" anfügt. Leider tat sie es nicht bei anderen Beiträgen, die das erheischt hätten, so daß oft Hinweise über weiterführende Literatur fehlen, desgleichen sogar konkrete Angaben über die Volksgruppen, ihre tatsächlichen Rechte, vor allem über ihr Schul- und Pressewesen.

Über die Auswahl der Volksgruppen wird es immer verschiedene Meinungen geben. „Bei der Vielfalt dieser Schwierigkeiten ist es offensichtlch, daß die in diesem Handbuch getroffene Auswahl nicht allen gerecht werden kann", heißt es im Vorwort (Seite 3). Aber es geht weniger um „Vertreter von Staaten und Völkern, denen die Aufnahme eines Beitrages in das Handbuch mißfällt oder die einen von ihnen gewünschten Beitrag vermissen", sondern um tatsächliche Mängel, die bereits in meinen

Ergänzungen zur „Statistischen Übersicht nach Staaten" angedeutet wurden. Die 6000 Köpfe zählende tschechische Minderheit in Polen wird behandelt, aber die 30 000 Angehörigen der tschechischen Minderheit in Jugoslawien werden nicht einmal erwähnt, obgleich diese Volksgruppe Tradition hat, Volksschulen und ein Gymnasium in Daruvar besitzt und über die Zeitungen „Jednota" und die Jugendzeitschrift „Naš koutek" verfügt. Auch die Türken Jugoslawiens sind als Minderheit von Straka völlig verschwiegen und zählen doch über 180 000 Angehörige, haben ihre Schulen mit eigenen in Jugoslawien gedruckten Lehrbüchern, ihre Presse („Birlik", „Tormurcuk") und eigene Autoren, die nicht nur ihre mazedonischen und übrigen jugoslawischen Dichterkollegen übersetzen, sondern eigene Werke veröffentlichen (vor allem N. Zekirij und Emin Iljani). Manche Städte wie Gostivar haben dreisprachige Aufschriften (mazedonisch — albanisch — türkisch).

„Es wäre zu wünschen, wenn dieser deutschen Ausgabe bald eine französische folgen könnte", schließt Straka sein Vorwort. Es wäre vor allem zu wünschen, wenn in dieser beabsichtigten französischen Ausgabe wenigstens die Volksgruppen behandelt würden, die im vorliegenden deutschen Band mangels Bearbeiter entfielen oder überhaupt keine Erwähnung fanden. Für den deutschen Leser könnte diese notwendige Ergänzung einen Zusatzband füllen, wie er ähnlich 1932 als Ergänzung zu E. Ammendes Lageberichten erschien. Das würde auch das Bild abrunden und weitere echte nationale Minderheiten bekanntmachen und zusätzliche Volksgruppen vorstellen, die sich tatsächlich in Sprache und Volkstum vom mehrheitlichen Staatsvolk unterscheiden, was bei manchen der bereits behandelten Volksgruppen nicht (mehr) voll zutrifft. Cornwall mit 339 000 Einwohnern, aber nur 1000 cornwalisisch sprechenden, Man (50 000 Einwohner, 350 (!) Manx-Sprechende), Schottland (5 Millionen Einwohner bei 80 000 gälisch Sprechenden) erwecken im Handbuch mehr den Eindruck von Separatisten-Bewegungen als wirklichen Volksgruppen. Auch die Bayernpartei war 1949 in Paris bei den ersten Sitzungen für eine Union der Volksgruppen vertreten!

Zu den Artikeln der einzelnen Volksgruppen seien noch einige Ergänzungen des europäischen Ostens und Südostens erlaubt. Hervorragend sind die beiden Beiträge von Th. Veiter („Die Italiener in Jugoslawien" und „Die slowenische Volksgruppe in Italien") ob ihrer Objektivität, Genauigkeit und ihrer vielen Literaturhinweise. Sehr allgemein gehalten ist leider die Zusammenfassung über die „aromunische Volksgruppe in den Balkanländern", die Aldo Dami nach der Abhandlung von Constantin Papanace gibt. Er gebraucht den Terminus „Aromunen" und „Rumänen" ohne Unterschied, und verwirrt dadurch die Lage. Die Megleniten siedelt er „zur Gänze im jugoslawischen und griechischen (und vereinzelt im bulgarischen) Mazedonien an, obgleich von den Orten, die Weygand meglenitisch nennt, heute alle bis auf drei (Konjsko, Huma und Sirminina) im — nicht zugänglichen — Grenzgebiet Griechenlands liegen. Daß sie „durch Heirat mazedonischer Frauen bulgarischer Sprache stark bulgarisiert" sind, stimmt nur bedingt, denn die umliegenden mazedonischen (nicht bulgarischen) und griechischen Dörfer und Städte (Polykastron, Axioupolis u. a.) sprechen noch heute von Vlachen in den oben genannten Orten. Dies zu verifizieren verwehrte uns am 15. Mai 1971 die Polizeistation in Axioupolis, wo wir Genehmigung für die Fahrt in das Grenzgebiet beantragten. Obwohl sich vorher im Orte eine Reihe von Bewohnern, die auch mazedonisch sprachen, als Vlachen bekannt hatten und bezeugten, sie würden zu Hause und mit ihren Verwandten in den betreffenden Dörfern noch vlachisch sprechen, behauptete der Polizeikommandant in Axioupolis, der letzte Vlache sei 1924 nach Rumänien ausgesiedelt und unsere Fahrt sei deshalb von vornherein ohne Sinn und daher nicht genehmigungswert. Aromunisch und nicht meglenitisch war (und ist?) Livadia, mitten in

diesem vlacho-meglenitischen Gebiet. Aldo Dami's — auf Papanace fußende — Darstellung kann zumindest im Beispiel Jugoslawiens richtiggestellt werden, wo Papanace allein in Mazedonien von 60 000 „Rumänen" spricht (obwohl Dami Jugoslawien den Vorwurf macht, „die Gesamtheit der Dako-Rumänen, der Aromunen und der Megleniten als Rumänen zu bezeichnen"). Boris Markov nennt in „Europa Ethnica" 2/1970, Seite 54 die Zahl von 8046 Aromunen (0,57 % der Bevölkerung der Republik Mazedonien), eine Zahl, von der einer der besten Kenner der mazedonischen Ethnographie, Duško Konstantinov, in einem Gespräch am 12. Mai 1971 sagte, sie sei sicher noch zu hoch. (Vergleiche dazu auch Österreichische Osthefte 1965, Heft 2, Seite114 ff.).

Da die Aromunen die mazedonische Sprache beherrschen, ja eine Reihe Intellektueller der Republik Mazedonien stellen, ist es nicht gerecht, von „unrichtigen" Statistiken zu sprechen. Gerade in der Auseinandersetzung um die Autokephalie der mazedonischen Orthodoxen Kirche sind die Aromunen in Kruševo, der vielbeschriebenen Vlachenstadt, die besten „Mazedonier", die sie schon 1903 beim Ilinden-Aufstand waren. Daß die Vlachen Bosniens völlig serbisiert wurden, ist bei Dominik Mandić, „Bosna i Hercegovina III", „Etnička povijest Bosne i Hercegovine", Rim 1967, S. 513—518 nachzusehen. Den 50 000 Aromunen Papanaces in Bulgarien, „von denen ungefähr 10 000 zwischen 1925 und 1935 in die Dobrudscha umgesiedelt wurden", stehen nach der Volkszählung von 1956 nur 3749 Rumänen und 487 „Kuzovlachen" gegenüber. Ein Mittelwert, wie ihn das Handbuch öfters bildet, wäre auch hier angebracht.

Die ruthenischen Bevölkerungsteile Jugoslawiens sind sehr ungenau vorgestellt und werden hier wieder „Weißrussen" genannt, obwohl ihrer Sprache das Akanje und andere typische weißrussische Sprachformen fehlen. Ruthenen-Ukrainer nennt sie der „Wissenschaftliche Dienst Südosteuropa", wie sich auch ihr Verband in Jugoslawien benannt hat. Die Ruthenen kamen im 18. Jahrhundert nach Jugoslawien, die Ukrainer erst nach der Annektion Bosniens. Der Jubiläums-Schematismus der Diözese Križevci von 1961 unterscheidet genau zwischen Pfarreien, in denen auf „rusinski" gepredigt wird, (z. B. Berkasovo, Petrovci, Šid, Kucura, Ruski Krstur u. a.) und solchen mit der Predigtsprache „ukrajnski" (Lipovljani, Banja Luka, Derventa, Prnjavor u. a.).

Über ihr Leben sei nachgetragen, daß es sich bei den Zeitungen dieser Minderheit um „Ruske Clovo" und „Pionirska Zahradka" handelt. Als kulturelle Zeitschrift erscheint ferner „Svetlost". Bücher sind diesen Volksgruppenangehörigen sowohl aus der Sowjetunion als auch aus der ukrainischen Emigration zugänglich. Im rusinischen Dialekt erschien auch ein Katechismus für den griechisch-katholischen Religionsunterricht.

Zum Beitrag „Die bulgarische Volksgruppe in Jugoslawien" ist zu ergänzen, daß „Bratstvo" nicht die einzige Zeitschrift ist, sondern es weiterhin ein Blatt für Jugendliche gibt: Drugarče.

Warum werden auf Seite 555 (Die Mazedonier in Bulgarien) die fünf Verwaltungsbezirke des Distrikts Blagoevgrad mit den Adjektiven der Städte benannt? Warum nicht Gorna Džumaja (das auf Seite 247 fälschlich Džumaje geschrieben wird) oder mit dem heutigen Namen Blagoevgrad; Razlog, Nevrokop (bzw. heute Goce Delčev), Sv. Vrač (bzw. heute Sandanski, nicht Sandan!) und Petrič anstelle dieser nur im (wohl mazedonischen) Original von M. Pandevski nötigen slawischen Adjektive?

Neben einem nur im Titel genannten, hier nicht ausgearbeiteten Beitrag „Die Mazedonier in Griechenland" sollten auch in einem Ergänzungsband „Bulgaren in Griechenland" (in Thrazien) nicht fehlen, ferner auch nicht die „Mazedonier in Albanien", wo sie heute in einigen Orten ihre Schulen haben, mit Büchern, die Tirana aus Skopje importiert.

Der Artikel von Luan Gashi über die Albanier in Jugoslawien verdient einigen

Widerspruch. Der Satz „Manchmal hat man die albanischen Mohammedaner als ‚Türken' bezeichnet, obgleich die türkische Volksgruppe in Jugoslawien die Zahl von 60 000 nicht überschreitet und vorwiegend im jugoslawisch-bulgarischen Grenzgebiet wohnt" verlangt Erklärung:

Das alte Jugoslawien vor 1941 hat Albaner und Türken nicht immer getrennt geführt und beide unterdrückt. Aber als Türken werden vom Volk noch heute auch die slawischen Mohammedaner Bosniens bezeichnet (die sich nach dem Krieg als **ethnische** „Musulmani" konstituierten). Schließlich zeigt die Volkszählung 1961 183 000 Türken, und zwar nicht nur an der Grenze gegen Bulgarien zu, sondern auch im Kosmet, Skopje, Gostivar und anderen Kreisen. Vom geschichtlichen Standpunkt aus müssen an der Autochtonie der Albaner in Kosovo mehr als Zweifel angemeldet werden. Die Behauptung „Obwohl die albanische Bevölkerung Jugoslawiens dreimal größer ist als die Montenegros und doppelt so groß wie die Mazedoniens . . ." ist schlicht gesagt falsch und wird auch nach den Ergebnissen der diesjährigen Volkszählung falsch bleiben. (1961: Montenegriner 500 000, Albaner 915 000, Mazedonier 1,004 Millionen). Leider sind auch die übrigen Angaben von Gashis Beitrag ungenau, ja sogar falsch. Die Zahl der acht albanischen Gymnasien hat sich auf 17 erhöht, das Institut für Albanologie in Priština wurde **nicht** geschlossen, ja Albanologenkongresse dort abgehalten, so zum 500. Todestag Skanderbegs. „. . . der Unterricht über albanische Geschichte (wurde) vom Lehrplan ausgeschlossen", heißt es auf Seite 567, aber tatsächlich wurde auch in serbischer Sprache (in ćirillica) von der Gesellschaft der serbischen Historiker (Društvo istoričara Srbije) für serbische Lehrer ein Band gedruckt „Aus der Geschichte der Albaner" (Iz istorije Albanaco, Beograd 1969). Gashi verschweigt, daß es außer „Rilindja" noch über ein Dutzend Zeitungen und Zeitschriften in albanischer Sprache gibt und auch das offizielle Amtsblatt Jugoslawiens nunmehr albanisch erscheint. (Jeta e re, Përparimini, Jehona, Flaka e Vëllazërimit,, Bota e re u. a.). Die katholische Diözese Skopje gibt auch ein albanisches Kirchenblatt heraus. Gashi schreibt ferner, es würde die Aufrichtigkeit Jugoslawiens beweisen, wenn „das Albanische zur Unterrichts- und lokalen Verwaltungssprache würde", aber das Albanische hat heute diese Rechte! Straßenschilder, Ortsnamen, Plakate und Geschäftsaufschriften sind im Kosmet zweisprachig, ebenfalls das Theater in Priština und die dortige Rundfunkanstalt. Ein eigener albanischer Schriftstellerverband des Kosmet ist bereits mit einer Reihe Persönlichkeiten hervorgetreten (Esad Mekuli, Gunga Fahreddin u. a.).

Die Artikel über die Albaner und die Griechen Italiens zeigen zu hohe Zahlen, denn nach den Untersuchungen von K. Rother, auf die sich in der FAZ vom 10. 6. 1967 ein Bericht von J. Schmitz van Vorst stützt, sind die Zahlen von 92 000 Albanern und 24 000 Griechen glaubwürdig.

Abschließend sei noch einmal auf die Notwendigkeit eines deutschen Ergänzungsbandes hingewiesen, der enthalten müßte: 1. die im vorliegenden Handbuch genannten aber nicht behandelten Volksgruppen, nämlich: Rumänen in Ungarn; Rumänen in der Sowjetunion; Serben und Kroaten in Rumänien; Slowaken in Ungarn; Slowaken in Rumänien; Bulgaren in Rumänien; Bulgaren in der Sowjetunion; Mazedonier in Griechenland; Griechen in der Türkei; Griechen in der Sowjetunion; Juden in der Türkei; Finnen und Finno-Karelier in der Sowjetunion; Türken in Bulgarien; Türken in Griechenland. 2. die im Handbuch nicht erwähnten Volksgruppen, nämlich: Türken in Rumänien; Türken in Jugoslawien; Tschechen in Jugoslawien; Armenier in der Türkei; Armenier in Rumänien; Armenier in Bulgarien; Tataren in Rumänien; Gagausen in der Sowjetunion; Kroaten in der CSSR; Tscherkessen in der Türkei; syrische Christen in der Türkei; Slowenen in Ungarn; Griechen in Rumänien; Griechen in Bulgarien u. a.

Mit diesen Ergänzungen könnte bereits die französische Ausgabe erscheinen und das „Handbuch der europäischen Volksgruppen" nicht nur den angesichts europäischer Vielfalt staunenden Laien, sondern auch den mit der Materie Vertrauten zufriedenstellen.

R. Grulich

Volkstum zwischen Moldau, Etsch und Donau. Festschrift für Franz Hieronymus Riedl. Dargeboten zum 65. Lebensjahre im Auftrag eines Freundeskreises von Theodor Veiter. Wilhelm Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung Wien-Stuttgart 1971, 416 Seiten und eine Mehrfarbenkarte; DM 56,– (Ethnos 10, Schriftenreihe der Forschungsstelle für Nationalitäten- und Sprachenfragen, Marburg/L.).

„Einer, der sich den Südosten erwandert", so wird Franz H. Riedl in einem der Beiträge der Festschrift genannt, die ihm zum 65. Geburtstag gewidmet ist. Durch dieses Erwandern ist Riedl einer der wenigen guten Kenner des Volkstums im Südosten Europas, denn reine Schreibtisch- und Bibliotheksgelehrsamkeit kann auf diesem Gebiet die lebendigen Erfahrungen und Kontakte nicht ersetzen.

Nach den drei Flüssen des Titels sind die ersten drei Themenkreise der Beiträge geordnet: „Südosten und Donauraum" — „Böhmen, Mähren, Slowakei, Schlesien" — „Südtirol, Trentino". Es folgen noch der Problemkreis „Allgemeine Nationalitätenfragen, Ethnopolitik", dann „Verschiedene Beiträge" und eine 340 Nummern umfassende Bibliographie Riedls sowie eine mehrfarbige Karte „Völker und Staaten im Donauraum".

Es fällt schwer, in diesem Rahmen den 32 verschiedenen Artikeln gerecht zu werden. Sie sind mannigfach wie der Freundeskreis Riedls, es sind engagierte Beiträge aus dem Leben der z. T. durch die geschilderten Probleme selbst betroffenen Persönlichkeiten, so etwa, wenn der ehemalige Außenminister der Slowakei, Ďurčansky, zur völkerrechlichen Stellung der Slowakischen Republik Stellung nimmt, Hans Schütz die Ackermanngemeinde vorstellt oder Eduard Winter Persönliches aus der deutsch-tschechischen Jugendbewegung berichtet. Daneben stehen historische Beiträge, werden zeitgeschichtliche Prozesse wie „Südtirol 1970" analysiert, aber auch theologische Fragen erörtert (P. Sladek, „Das Recht der Vertriebenen im Lichte der neutestamentlichen Feindesliebe").

Aus dem reichen Material seien wenigstens einige Beiträge besonders hervorgehoben. Den Südostdeutschen, deren Zahl im Donauraum so gewaltig sank, widmet der Innsbrucker Universitätsassistent Anton Schwab seinen Beitrag „Zur Sicherung südostdeutscher Mundarten durch Schallaufnahme" (S. 38—40). Er gibt darin einen gedrängten Überblick, was an Arbeiten für diese Kulturpflege bereits getan wurde und zur Zeit getan wird, nämlich „zerstreute kulturelle Substanz sammeln und darstellen" (Günter Grass). Eine Episode, die heute im Zeitalter der Mischehenseelsorge aktuell ist, stellt Professor Ferdinand Maaß S.J. dar. In „Josefinismus und die Nationalitäten Österreichs" (S. 47—62) bearbeitet er die Fragen der Mischehen in Ungarn, die 1844 auf dem Reichstag in Preßburg mit einem „Sieg" des Protestantismus endete. Es ist ein Grund, stolz zu sein, daß die Katholische Kirche im 19. Jahrhundert solche „liberalen" Züge hatte. Warum muß so negativ festgestellt werden: „Der Protestantismus hatte einen Sieg errungen ... und die katholische Hierarchie in einem für die Kirche so wichtigen und umstrittenen Belang die Unterstützung des weltlichen Arms verloren?"

Die österreichische Militärgrenze, die von N. von Preradovich in seinem Buch „Des Kaisers Grenzer"* und in der deutschen Übersetzung zweier Arbeiten von Rothenberg

1970 ausführlich behandelt wurde, ist Thema eines bisher unveröffentlichten Vortrages von Kurt Wessely. Er richtet sein Hauptaugenmerk auf die staatsrechtliche Stellung, die militärischen Aufgaben und die Organisation sowie die Bevölkerung der „Confin". Dank alter Statistiken und einer Reihe von Abbildungen entsteht ein anschauliches Bild dieser nirgendwo vergleichbaren Institution. Besonders bemerkenswert sind die Ausführungen über die wirtschaftlichen und kulturellen Einrichtungen, wobei gerade bei letzteren erstaunlich ist, daß die Grenzoffiziere im Bildungshunger mit dem Militär anderer Reichsteile konkurrieren konnten.

Da Riedl nach dem Zweiten Weltkrieg bis zu seiner Ausweisung 1961 in Südtirol eine zweite Heimat fand, nimmt nach dem Südtirol-Paket dieses Land auch in dieser Festschrift gebührenden Raum ein. „Versuch einer Analyse" nennt sich schlicht der ausgezeichnete Beitrag von Viktoria Stadlmayer „Südtirol 1970". Christoph Pan führt ihn mit einer Behandlung des innerethnischen Konflikts weiter, wobei er auch auf die Ladiner eingeht und deren Wahlstimmen für italienische Parteien (statt für die Südtiroler Volkspartei) nicht mit einem Zerbröckeln und einer Aufgabe der Eigenständigkeit erklärt, sondern mit wirtschaftlichen Bedürfnissen. Auch einen Kenner Südtirols werden die Anmerkungen von Karl Wolfsgruber überraschen: „Museen in Südtirol" zeigt, wie reich an kulturellem Erbe dieses Land ist. Nach Christoph Pan heißt Tirol „Zusammenleben von Deutschen, Italienern und Ladinern in Einheit und Freiheit". Heute begegnen sich nur noch im zerstrittenen Südtirol diese drei Völker. Daß aber vor der Teilung auch die Universität Innsbruck Italienisch als Vorlesungssprache kannte, ist wenig bekannt. Franz Klein-Bruckschwaiger hat „Zur Geschichte des Sprachenrechtes an der Universität Innsbruck" einiges Neue aufgefunden, desgleichen der Direktor des Vorarlberger Landesarchivs, Karl Heinz Burmeister, über die „Italienische Minderheit in Vorarlberg 1870–1918". Ebenfalls Minderheiten „Minorités mal connues" stellt Guy Héraud vor, wobei doch festgestellt werden muß, daß ihm trotz seiner subtilen Kenntnis manche Splittergruppen entgingen. Ich erwähne nur die Tscherkessen in Stanovca im Kosmet und in der Türkei, ferner die Ubychen in zwei Dörfern am Sapanca-See; Nachkömmlinge von Negersklaven in Ulcinj; Kroaten in der CSSR (z. B. in Skřipov/Wachtl), Tataren in Rumänien u. a.

Stjepan Buć hat einen eigenwilligen Beitrag „Zur slawischen Problematik" geliefert, auf den einzugehen eine ganze Abhandlung not täte. Theodor Veiter befaßt sich mit „Schutz und Entfaltung von Volksgruppen kleiner Völker". Kennenlernen und Verstehen der Völker scheint mir die beste Garantie dafür zu sein. Vorliegende Festschrift trägt dazu ganz entschieden bei, wie es der geehrte Jubilar, Professor Riedl, sein Leben lang tat. Ad multos annos!

Rudolf Grulich

Felix Ermacora, **Österreichische Verfassungslehre.** Grundriß eines Studienbuches (Band 1 der Studienreihe zum öffentlichen Recht und zu den politischen Wissenschaften). Wilhelm Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung Wien - Stuttgart 1970. 428 Seiten, brosch., DM 37,–.

Nach der Veröffentlichung seiner umfassenden zweibändigen Allgemeinen Staatslehre im Jahre 1970 legt der Verfasser fast gleichzeitig eine Verfassungslehre vor, die er bescheiden als Grundriß eines Studienbuchs bezeichnet, die aber dem Inhalt, der

---

* s. Bespr. in diesem Heft S. 131 f.

Anlage und dem Umfang nach weit über die Voraussetzung eines Lehrbuchs für Studierende hinausgeht. Auch für den Nichtösterreicher, sei er Wissenschaftler, Praktiker oder erst ein um die Wissenschaft sich „Bemühender", bietet die Schrift ein in ihrer Transparenz unübertreffliches Bild der österreichischen Verfassungslehre, zumal die nach unserer heutigen Auffassung nötige Betonung der Integration der gesellschaftlichen, sozialen und wirtschaftlichen Komponenten bei der Analyse eines Staatswesens deutlich zum Ausdruck kommt.

Es kann im Rahmen dieser zwangsläufig kurzen Besprechung nur auf einige Kapitel verwiesen werden, die den deutschen Leser infolge der Gleichheit oder doch Ähnlichkeit der politischen und verfassungsmäßigen Situation in der BRD besonders berühren, sogar in zeitlicher Beziehung: am 15. Mai 1955 ist der österreichische Staatsvertrag, der Österreich besatzungsfrei machte, abgeschlossen worden; am 5. Mai 1955 ist durch die Proklamation der drei alliierten Mächte das Besatzungsstatut für die BRD aufgehoben worden. In vieler Beziehung ist Österreich glückhafter gewesen, wenn man beispielsweise die Wiener und Berliner Besatzungsweise vergleicht oder das Neutralitätsprinzip betrachtet, das allerdings für die BRD infolge der anderen Größenordnung nicht in Frage kam.

Bemerkenswert ist auch die politische Entwicklung, die Gegenüberstellung von zwei großen fast machtgleichen Parteien, die „Große Koalition" und deren Ablösung, bemerkenswert sind die kritischen Anmerkungen zum parlamentarischen Leben, die haargenau auf unsere Verhältnisse passen. „Es fehlt, sieht man von der Arbeit in den parlamentarischen Ausschüssen ab, am Gespräch. Man liest vorbereitete Statements ab und hört „Zwischenrufe", deren Niveau mitunter beschämend ist. Die Zusammensetzung des Parlamentes zeigt, daß seine Mitglieder in der Regel nicht aus dem Leben des Alltags kommen, sondern den Alltag nur mehr als Funktionär zu kennen scheinen."

Die materielle Seite der demokratischen Staatsform (S. 132) kommt leider etwas kurz weg. Gleichheit, Freiheit und Eigentum gehören zu den bedeutensten Rechten. Im vorliegenden Falle konnte der Verfasser insoweit auf die Ausführungen in seiner Staatslehre Bezug nehmen. Er selbst verweist in diesem Zusammenhange auf die Sozialpflichtigkeit, die im Artikel 14 unseres Grundgesetzes statuiert ist. In Österreich ist man in Verwirklichung dieses Grundsatzes zur Verstaatlichung von Kategorien der Schwerindustrie und der Banken gelangt, während es in Art. 15 GG bei einem leeren Postulat geblieben ist, das sogar durch die teilweise Entprivatisierung ins Gegenteil verkehrt worden ist.

Sehr informierend ist das Kapitel über **die Gewaltenteilung und Balance der Staatsgewalten** (S. 155). Die ursprüngliche Idee Montesquieus ist zwar auch bei uns erhalten geblieben, nur ist sie heute umgeformt und in fast allen parlamentarisch regierten Republiken zum Grundsatz der Arbeitsteilung geworden, womit wohl der Ausdruck Balance gedeckt wird. Die Gewaltenteilungslehre Montesquieus (1748) hat entsprechend den verschiedenen Verfassungswirklichkeiten und philosophischen Grundlagen ihre Wandlung erfahren, wenn man Kants Einstellung in den „metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre" (im Jahre 1797) und Hegels Äußerungen in „Naturrecht und Staatswissenschaft" (im Jahr 1820), also in der Spanne von einem Dreivierteljahrhundert vergleicht. Hegel sieht die Jurisdiktion nicht als „das Dritte des Begriffs" an . . ., „denn ihre Einzelheit liegt außer jener Sphäre".

Von hier geht die Entwicklung bis zu unseren Zeiten, also bis zu dem vom Verfasser behandelten Artikel 94 B.-VG und zum Artikel 20 Abs. 3 GG, der in der Gewaltentrennung den Grundsatz der Arbeitsteilung mit der Folge der Überwachung und Hemmung enthält.

Dieses Strukturprinzip ist ein sogar wichtiger Teil der **Rechtsstaatlichkeit,** das im VIII. Kapitel (S. 350ff.) behandelt wird und den Auffassungen der deutschen herrschenden Lehre entspricht. Es muß hier genügen, insoweit auf die vom Verfasser genannten Merkmale und den Katalog der dem Begriffe immanenten Rechte hinzuweisen, die z. B. im Kommentar zum Bonner Grundgesetz von Mangoldt-Klein zu Artikel 20 VI (2. Auflage 1957 ff.) aufgezählt sind.

Das ausgezeichnete Werk von Ermacora verdient auch in der BRD Verbreitung, vor allem als Studienbuch der vergleichenden Rechtswissenschaft. Die gleiche und doch ungleiche Struktur zeigt Unterschiede, deren Analyse bei uns Erwägungen und Fragen auslöst, ob nicht diese oder jene österreichische Regelung vor der unsrigen den Vorzug verdient. Der deutsche Leser würde es dankbar begrüßen, wenn bei der sicher in absehbarer Zeit notwendigen zweiten Auflage der Text des österreichischen B.-VG beigegeben werden würde, da dieser bei uns nur in Spezialbibliotheken, d. h. den Instituten für vergleichende Rechtswissenschaft oder internationales Privatrecht greifbar ist.

Benvenuto Samson

Eingesandte Schriften

Besprechung vorbehalten

Herausforderung durch die Zeit. 173 Seiten. Kreuz-Verlag Stuttgart—Berlin 1970.

Schott-Meßbuch: **Die neuen Wochentagslesungen.** Teil 2: Die Fastenzeit und die Osterzeit. 432 Seiten, Snolin 6,— DM. Verlag Herder Freiburg 1972.

dass.: Teil 3: 6.—20. Woche im Jahreskreis. 697 Seiten, Snolin 8,50 DM.

dass.: Teil 4: 21.—34. Woche im Jahreskreis. ca. 650 Seiten, Snolin ca. 8,50 DM.

Die Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Volksausgabe. 64 Seiten, laminiert 2,60 DM (Vorzugspreis für Bezieher von „Gottesdienst" 2,20 DM). Verlag Benziger, Einsiedeln und Verlag Herder, Freiburg 1972.

Acta Baltica. VIII 1968. 286 Seiten, 17,— DM. Institutum Balticum im Haus der Begegnung Königstein e. V., Königstein im Taunus 1969.

Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Band 30 (1972). Verlag August Lax, Hildesheim.

Aristoteles, **Aufzeichnungen zur Staatstheorie.** 447 Seiten, Leinen 19,80 DM. Verlag Jakob Hegner, Köln 1967.

August Bebel, **Politik als Theorie und Praxis.** 316 Seiten, Leinen 14,80 DM. Verlag Jakob Hegner, Köln 1967.

Theodor Bogner (Hrsg.), **Frömmigkeit.** Gesammelte Aufsätze. 159 Seiten. Verlag Ars Liturgica Maria Laach 1960.

Wolfgang Borowsky, **Die Geknechteten warten auf uns!** Evangelische Zeitstimmen 37/38. 96 Seiten. Evangelischer Verlag Hamburg 1968.

Tibor Gallus, **Jungfraumutter „Miterlöserin".** 57 Seiten. Herausgegeben vom INSTITUTUM MARIANUM e. V., 84 Regensburg, Landshuter Str. 16, im Verlag Michael Laßleben, 8411 Kallmünz/Opf. 1969.

Josef Heislbetz SJ, **Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen.** Quaestiones Disputatae 33. 321 Seiten, 20,80 DM. Verlag Herder, Freiburg 1967.

Karl Herbst, **Jenseits aller Ansprüche.** Neue ökumenische Perspektiven. Mit Nachworten von Anton Antweiler und Norbert Greinacher. (= Experiment Christentum 12). 232 Seiten, kart.-lam. 18,80 DM. Verlag Pfeiffer, München 1972.

Horst Herrmann, **Kleines Wörterbuch des Kirchenrechts** für Studium und Praxis. 138 Seiten, kart.-lam. 9,80 DM. Verlag Herder, Freiburg 1972.

Karl Johannes Heyer und Gerd Henseleit, **Ehe unter dem Kreuz** (Konfessionsverschiedene Ehe). 130 Seiten, kart. 8,– DM. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1967.

Lutz Hoffmann, **Auswege aus der Sackgasse.** Anwendungen soziologischer Kategorien auf die gegenwärtige Situation von Kirche und Seelsorge. (= Experiment Christentum 10). 227 Seiten, kart.-lam. 17,80 DM. Verlag Pfeiffer, München 1971.

Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg, **Sieben Punkte zu einer deutschen Friedenspolitik.** Kart. 22 Seiten. Seewald Verlag, Stuttgart-Degerloch 1972.

C. D. Kernig (Hrsg.), **Person und Revolution: Marx – Lenin – Mao.** 172 Seiten, 3,90 DM. Herder-Bücherei 425, Freiburg 1972.

Sören Kierkegaard, **Das Tagebuch des Verführers.** 248 Seiten, Leinen 12,80 DM. Verlag Jakob Hegner, Köln 1967.

Louis Knuvelder, **Die Frau spricht. Erscheinungsgeschichte der Frau aller Völker.** 138 Seiten. Herausgegeben und verlegt von Franz Graf Magnis, 8702 Veitshöchheim 1967.

Ernst Kolb, Studienheft für ein **Proseminar aus Verfassungs- und Verwaltungsrecht** im ersten Studienabschnitt der sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Studienrichtungen. XII + 54 Seiten, brosch. 12,– DM. Wilhelm Braumüller, Universitäts-Buchhandlung, Wien / Stuttgart 1972.

Karl Ledergerber, **Die Auferstehung des Eros.** Die Bedeutung von Liebe und Sexualität für das künftige Christentum. (= Experiment Christentum 11.) 222 Seiten, kart.-lam. 17,80 DM. Verlag Pfeiffer, München 1971.

Rudolf Liebig, **Die andere Offenbarung.** 215 Seiten. Verlag Winfried – Werk Augsburg 1969.

Rudolf Naujok (Hrsg.), **So gingen wir fort.** Ostdeutsche Autoren erzählen von den letzten Tagen daheim. 256 Seiten, Leinen 18,– DM, broschiert 15,– DM. J. F. Lehmanns Verlag, München 1970.

Konradin Ferrari d'Occhieppo, **Der Stern der Wiesen.** 136 Seiten, 19,80 DM. Verlag Herold, Wien – München 1969.

Karl Rahner – Joseph Ratzinger, **Episkopat und Primat.** Quaestiones Disputatae 11. 125 Seiten, kart. 9,80 DM. Verlag Herder, Freiburg 1963.

Karl Stelzer, **So war Jesus, so ist er.** Antwort auf unsere Fragen. (= Pfeiffer-Werkbuch 108). 125 Seiten, kart.-lam. 10,80 DM. Verlag Pfeiffer, München 1972.

Theodor Veiter (Hrsg.), **Asylrecht als Menschenrecht.** Abhandlungen zu Flüchtlingsfragen Band V. 165 Seiten. Wilhelm Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung GmbH, Wien – Stuttgart 1969.

Lothar Zenetti, **Texte der Zuversicht.** Für den einzelnen und die Gemeinde. (= Pfeiffer-Werkbuch 105). 324 Seiten, kart.-lam. 16,80 DM. Verlag Pfeiffer, München 1972.

Josef Georg Ziegler, **Vom Gesetz zum Gewissen.** Quaestiones Disputatae 39. 248 Seiten. Verlag Herder, Freiburg 1968.

Adolf Zimmermann, **Von Christus und seinen Heiligen.** 144 Seiten, 14,80 DM. Verlag Herold, Wien – München 1968.